

Jürgen Moltmann

Dumnezeu în creație

Reintregirea



Ca și chip al lui Dumnezeu pe pământ, omul trebuia să fie înțeles ca Subiect al cunoașterii și al voinței, așezându-i vizavi lumea sa ca obiect. Numai prin înstăpânirea sa asupra pământului putea omul să se asemene cu Dumnezeu, stăpânul lumii. Așa cum Dumnezeu Creatorul este stăpânul și cârmuitorul lumii, într-un mod corespondent omul trebuia să se străduiască să devină stăpânul și administratorul pământului. Aceasta era ideea teologică centrală și fundamentul învățăturii ierarhiei suverane.

Jürgen Moltmann

Cunoașterea nu are altă lumină, decât cea care răsare asupra lumii din perspectiva mântuirii: tot ceea ce nu este astfel, se epuizează în re-construcție și rămâne o simplă parte a tehnicii. Trebuie create perspective în care lumea, în chip asemănător, se afundă și se înstrăinează, dezvăluindu-și fisurile și umflăturile, așa precum va și zăcea cândva, neputincioasă și desfigurată într-o lumină mesianică.

Th. W. Adorno



Concepţie grafică şi tehnoredactare: Liviu STANCIU
Coperta: Gianina SÎNTOMA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MOLTMANN, JURGEN
Dumnezeu în creaţie / Jurgen Moltmann. - Alba-Iulia : Reîntregirea, 2007
Bibliogr.
Index.
ISBN 978-973-7879-62-2

2

În colecţia Logos şi Symbol au mai apărut:
1. *Icoană şi cateheză*, Pr. Dumitru Vanca;
2. *Sfânta Liturghie, cateheza desăvârşită*, Pr. Florin Botezan.

Coperta 1: Jacopo TORRITI, *Crearea lumii*, frescă (1290), San Francesco, Assisi

JÜRGEN MOLTMANN

DUMNEZEU ÎN CREAȚIE

O perspectivă ecologică asupra creației

Editori:
Pr. Emil Jurcan și Pr. Jan Nicolae

Tipărită cu binecuvântarea
Înalt Prea Sfințitului ANDREI,
Arhiepiscop al Albei-Iulia



Centrul de Cercetare în Pedagogie pastorală
și Psihoterapie ortodoxă

Reîntregirea

Alba Iulia, 2007

Lista traducătorilor:

Pr. drd. Sorin Bugner (cap. I, II, III, IV)
Pr. prof. dr. Emil Jurcan (cap. V, VI, VII)
Pr. lect. Jan Nicolae (cap. VIII, IX, X)
Asist. dr. Lucian Colda (cap. XI)

Editorii aduc mulțumiri speciale tuturor celor care și-au adus aportul în toate fazele pregătirii acestei lucrări: Vasile Bărbat, Tudor Man, Vasile Anca, Cătălin Popi.

Cuprins

Prefață 7
Cuvânt înainte 15
Cap. I. DUMNEZEU ÎN CREAȚIE 21
Idei principale pentru o învățătură ecologică despre creație 21
1. Cunoașterea naturii ca și creație a lui Dumnezeu este o cunoaștere participativă 22
2. Creația întru slavă 24
3. Sabatul Creației 25
4. Pregătirea mesianică a creației pentru Împărăție 27
5. Creația în Duh 28
6. Imanența lui Dumnezeu în lume 33
7. Principiul perihoretic sau al întrepătrunderii reciproce 36
8. Spirit și conștiință omenească 37
Cap. II. ÎN PLINĂ CRIZĂ ECOLOGICĂ 39
§ 1. Criza de autoritate 41
§ 2. Pe calea către o teologie ecologică a naturii 52
§ 3. Înstrăinarea și eliberarea naturii 60
Cap. III. CUNOAȘTEREA CREAȚIEI 73
§ 1. Legământ, creație și împărăția lui Dumnezeu 73
§ 2. Teologie naturală? 77
§ 3. Lumea ca făgăduință și anticipare 81
§ 4. Cunoașterea mesianică a lumii 87
§ 5. Comuniunea euharistică a creației 92
Cap. IV. DUMNEZEU CREATORUL 95
§ 1. La început a creat Dumnezeu cerul și pământul 95
§ 2. Autodeterminarea lui Dumnezeu ca și Creator 104
§ 3. Creația din nimic 111
§ 4. Perspectiva trinitară asupra creației 119
§ 5. Duhul cosmic 123
Cap. V. TIMPUL CREAȚIEI 131
§ 1. Timpul ca recapitulare a veșniciei 131
§ 2. Timpul ca prezență eternă 137
§ 3. Timpul creației 140
§ 4. Experiențele timpului în iconomia divină 147
§ 5. Timpuri îngemănate ale istoriei 154
§ 6. Futurizarea viitorului prezent 164
§ 7. Sincronizarea timpurilor istorice 167
§ 8. Sincronizarea timpului istoric și a timpului naturii 169
Cap. VI. SPAȚIUL CREAȚIEI 173
§ 1. Concepția ecologică a spațiului 175
§ 2. Noțiunea de spațiu omogen 179
§ 3. Creația spațiilor și spațiul creației 182
§ 4. Problema spațiului absolut 186

Cap. VII. CERUL ŞI PĂMÂNTUL ... 193
§ 1. De ce o lume duală? ... 193
§ 2. Cerul naturii ... 200
§ 3. Cerul lui Iisus Hristos ... 206
§ 4. „Critica cerului" în modernitate ... 213
§ 5. Slava lui Dumnezeu „precum în cer, aşa şi pe pământ" ... 220
Cap. VIII. EVOLUŢIA CREAŢIEI ... 225
§ 1. Omul – o făptură în istoria creaţiei ... 225
§ 2. Evoluţie sau creaţie? Fronturi false – Probleme serioase ... 231
§ 3. Procesele evoluţiei naturii ... 241
§ 4. Creaţia continuă ... 252
Cap IX. CHIPUL LUI DUMNEZEU ÎN CREAŢIE: OAMENII ... 261
§ 1. Determinarea originară a oamenilor: imago Dei ... 263
§ 2. Vocaţia mesianică a oamenilor: imago Christi ... 273
§ 3. Proslăvirea eshatologică a oamenilor: Gloria Dei ... 276
§ 4. Chip al lui Dumnezeu şi păcătos ... 278
§ 5. Chipul comunitar sau social al lui Dumnezeu ... 284
Cap. X. «CORPORALITATEA ESTE SFÂRŞITUL TUTUROR LUCRĂRILOR LUI DUMNEZEU» ... 295
§ 1. Primatul sufletului ... 298
§ 2. Trupul însufleţit ... 309
§ 3. Viaţa în sănătate şi boală ... 326
Cap. XI. SABATUL: SĂRBĂTOAREA CREAŢIEI ... 333
§ 1. Desăvârşirea creaţiei ... 336
§ 2. Binecuvântarea creaţiei ... 339
§ 3. Sfinţirea creaţiei ... 342
§ 4. Sărbătoarea mântuirii ... 347
§ 5. Iisus şi Sabatul ... 351
§ 6. Duminica: Sărbătoarea începutului ... 353
SIMBOLURI UNIVERSALE ... 359
§ 1. Marea mumă a lumii ... 361
§ 2. Pământul mamă ... 364
§ 3. Sărbătoarea cerului şi a pământului ... 367
§ 4. Lumea ca dans ... 369
§ 5. Marele teatru al lumii ... 374
§ 6. Jocul ca simbol universal ... 377
§ 7. Lumea ca operă (lucrare) şi ca mecanism ... 380
§ 8. Comparaţia simbolurilor în perspectiva mesianică ... 385

Prefață*

Una dintre cele mai proeminente personalități ale teologiei occidentale contemporane, Jürgen Moltmann, reprezintă astăzi un colos al unei munci imense de căutare a adevărului revelat și transpunerea lui în cea mai profundă actualitate pentru generația tinerilor teologi și neteologi, care își doresc să caute pe mai departe mesajul divin pentru societate și pentru creștini în general.

S-a născut în Hamburg pe 8 aprilie 1926, așa că nu de mult domnia sa a împlinit 80 de ani. Nu se laudă cu o tinerețe de profund creștinism, deși consider că părinții lui nu era împotriva acesteia, dar cu siguranță, ca mulți alți intelectuali din acea vreme, avea probabil prea puțin timp pentru această preocupare. Înclinația tânărului Jürgen era cu totul alta decât teologia, fiind atras de matematică, de fizică mai ales de personalitatea lui Albert Einstein, care făcea furori în lumea fizicii cuantice care se ivea la orizontul acelei perioade. Toate aceste cunoștințe, ca și cele de filozofie vor da viitorului teolog forța expresiei și a convingerii unei noi abordări în teologie.

Tânărul Jürgen Moltmann a prins perioada celui de al doilea război mondial, ca recrut al forțelor aeriene, fiind una din multele conștiințe anti-războinice, dar care nu putea replica decât prin propria sa renunțare. Astfel la 18 ani este înrolat în

---

* Laudatio rostită de către Pr. prof. univ. dr. Emil Jurcan cu ocazia decernării titlului de doctor *honoris causa* prof. univ. dr. dr. h.c. Jurgen Moltmann, Alba Iulia, 6 mai 2006.

armata germană şi trimis în Belgia la o unitate de aviaţie. Cu mentalitatea că acest război este pe cât de iraţional, pe atât de nedrept, tânărul Moltmann s-a predat în Belgia la primul soldat englez pe care l-a întâlnit, deoarece acest gest era singura lui modalitate de a protesta împotriva unui astfel de act injust. Dacă până la participarea lui la război, lucrările lui Goethe (Faust) sau Nietzsche (Aşa grăit-a Zaratustra) îi erau lecturi preferate, atrocităţile războiului l-au făcut să privească mult mai profund asupra ideii de durere. Momentul de aprofundare a credinţei i-l oferă prizonieratul lui, unde află cu stupoare despre crimele ruşinoase la care se pretaseră unii din conaţionalii lui. Moltmann susţine că în acele momente ar fi dorit să moară decât să vadă acele fotografii ale deţinuţilor din Auschwitz, Buchenwald sau alte locuri unde au fost ucişi oameni în numele celei mai stupide ideologii: superioritatea unora faţă de alţii.

In lagărul de prizonierat în care se afla, tânărul Jürgen a reuşit să primească de la un capelan american un Nou Testament împreună cu psalmii şi astfel a reuşit să aprofundeze credinţa sa despre care nu ştia mai nimic. Este momentul în care el Îl descoperă pe Hristos. După transferarea lui din Belgia în Norton Camp, un lagăr pentru prizonierii de război de lângă Notthingham, şansa teologiei şi a aplecării sale asupra acesteia se lărgeşte, deoarece el intră în contact cu câţiva studenţi teologi, reuşind să citească lucrarea lui Reinhold Niebuhr, *Natura şi destinul omului,* care a fost prima sa carte teologică, ce îi căzuse în mână, după Noul Testament.

Reîntors din prizonierat în 1948, Moltmann rămâne un căutător al teologiei şi al adevăratului mesaj biblic aşa cum fusese el transcris de marii predecesori şi profesori de teologie germani, şi nu cum au încercat să exprime contextual unii admiratori ai funestului regim care se încheiase. În 1947, împreună cu alţi patru colegi, a participat la prima mişcare studenţească creştină în Swanwick, la un centru de conferinţe de lângă Derby, unde experienţa pe care a simţit-o în această scurtă perioadă l-a făcut să se decidă totalmente pentru teologie. Reîntors în ţară se înscrie ca student la Facultatea de Teologie din Göttingen, unde are şansa de a se forma în duhul lui Karl

Bart, deoarece profesorii de aici erau discipoli ai acestei mari personalităţi ale teologiei protestante.

Ceea ce l-a urmărit aproape toată viaţa pe Jürgen Moltmann a fost discrepanţa care părea să fie dintre ideea teologică şi suferinţa umană, lucru care l-a făcut să se aplece asupra sintagmei „Teologia speranţei", considerând că Biserica este cea care permanentizează speranţa eshatologică în sufletul oamenilor, oferindu-le şansa soteriologică autentică. Din această frământare a lui apare lucrarea monumentală „Teologia speranţei" în 1964, în care a avut ca mentor pe Ernst Bloch cu lucrarea *Principiul Speranţei.* Pe această linie teologică se vor lansa ulterior atât teologi catolici, cât şi protestanţi, mai ales în America Latină unde discrepanţa dintre bogaţi şi săraci este mult mai evidentă şi unde Biserica a considerat că este de datoria ei să fie mult mai aproape de aşa-numita *Basisgemeinde.*

A început astfel o muncă de Sisif pentru a descoperi o teologie care să dea răspunsuri imediate. Munca aceasta l-a făcut să fie unul dintre cei mai fertili teologi ai momentului, lăsând în spatele lui peste 60 de cărţii şi sute de studii şi articole de mare profunzime.

Studiul sistematic al teologiei, început în 1948 la Universitatea din Göttingen, l-a adus pe Moltmann în preajma ucenicilor lui Karl Barth, prin care s-a pus în circulaţie un nou concept al teologiei şi anume, sintagma de Teologie Dialectică, un curent care scotea credinţa creştină din poziţia definiţiilor şi a expresiilor de bibliotecă şi o puntea în controversă cu provocările lumii contemporane.

De la Ernst Wolf şi Dietrich Bonheoffer, Moltmann şi-a însuşit sintagma de „etică socială" şi cea de „implicare a Bisericii în societate". Aceste idei vor crea o adevărată preocupare în activitatea teologului de la Tübingen.

În anul 1952 Moltmann a primit titlul de doctor în teologie, slujind ulterior ca pastor în Biserica Evanghelică din Bremen – Wasserhost. Este o pregătire pentru catedra de la Tübingen, pe care o va reprezenta ca nimeni altul. O bună perioadă de timp ca preda la Universitatea din Bonn, pregătindu-şi lucrarea care îl va consacra: Teologie Speranţei (Theologie der Hoffnung). Cu această imensă forţă de cercetare teologică, Jürgen Moltmann, va ocupa postul de profesor de Teologie

Dogmatică de la Universitatea din Tübingen în anul 1967, pe care îl va deţine până în 1994, după care el continuând colaborarea cu această prestigioasă şcoală de teologie evanghelică, ca profesor consultant.

Aş mai reţine un lucru deloc insignifiant: susţinătorul şi oarecum omul de dialog din casa lui, cu care el va fi discutat multe din temele, care ulterior au văzut lumina tiparului, a fost cel de al doilea teolog al familiei Moltmann, şi anume, soţia sa Elisabeth Moltmann-Wendel, care a adoptat o altă linie a teologie protestante contemporane, Teologia feministă.

Vă veţi întreba de ce este important acest teolog protestant german pentru teologia românească. Sunt cu siguranţă mai multe motive, dar cel mai important este că a făcut cea mai mare publicitate teologiei ortodoxe româneşti, în persoana părintelui profesor Dumitru Stăniloae. Prin faptul că a iniţiat tipărirea Teologiei Dogmatice Ortodoxe a regretatului părinte în limba germană, dar mai ales, prin prietenia dintre cei doi, noi ortodocşii am avut de câştigat.

Eram bursier la Ostkirchliches Institut din Regensburg şi îmi pregăteam teza de doctorat în biblioteca Universităţii din aceeaşi localitate. Şi nu mică mi-a fost mirarea când într-una din cărţile lui Moltmann am găsit dedicaţia autorului către Dumitru Stăniloae, cu cuvintele ***„prietenului meu părintesc care m-a ajutat să regăsesc Treimea"***. Ori în momentul în care un teolog german spune acest lucru înseamnă că acel profesor român a valorat imens pentru el.

În ceea ce priveşte esenţa doctrinară a operei lui Jürgen Moltmann voi face o mică schiţă, pornind de la cele mai importante lucrări ale domniei sale.

Vorbind în lucrarea sa, *„Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre"*, despre prezenţa lui Dumnezeu în creaţie, Moltmann îşi pune fireasca întrebare: „Ist Gott erfahrbar?" („Este Dumnezeu experimentabil?") şi ajunge la concluzia că toate expresiile despre El trebuie să plece din experienţa noastră spirituală, că dacă dogmatica triadologică nu se leagă de viaţa personală a omului, atunci toate definiţiile despre Dumnezeu ţin doar de domeniul speculaţiei.[1]

[1] Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1980, p. 18-19.

Dumnezeul creştin trebuie deci să devină un „lebendiger Gott" în viaţa noastră.[2]

Istoria lumii este de fapt o istorie a „pătimirii lui Dumnezeu" şi abia în momentul în care înţelegem această istorie a suferinţei lui Dumnezeu în lume, începem să ne dăm seama de misterul Sfintei Treimi.[3] Ori, din păcate, actuala cultură a subiectivităţii umane, cade în pericolul de a vedea istoria ca pe o „Kultur der Narzißmus" (cultură a narcisismului)[4] şi mai puţin ca pe o cultură a prezenţei lui Dumnezeu-Treimea în lume.

Lumea pragmatică de astăzi are în vedere doar acea *vita activa*, care îi debusolează pe oamenii angoasaţi. Ori, remarcă teologul tübingenez, „fără *vita contemplativa*, moare şi *vita activa*, transformându-se într-un acţionism şi pragmatism al societăţii moderne de consum".[5]

Un alt joc minunat de idei îl face Moltmann, plecând de la ideea că adevărata teologie combină acţiunea cu doxologia. „Eticismul şi pragmatismul lumii moderne a dizolvat învăţătura trinitară într-un monoteism moral... ori redescoperirea sensului triadologic începe prin depăşirea unilateralităţii atât a gândirii pragmatice, cât şi eliberarea de acţiunea care se transformă în activism, punându-se astfel accent pe practicarea Evangheliei.[6] În gândirea pragmatică a lumii contemporane, *„etwas erkennen"* („a cunoaşte ceva"[7]) înseamnă *„etwas beherschen"* („a stăpâni ceva"[8]) pentru că mentalitatea lumii pleacă de la celebra expresie „Wissen ist Macht" („cunoaşterea înseamnă putere"). Ori adevărata teologie, şi aici Moltmann se întoarce la modelul Sfinţilor Părinţi ai Ortodoxiei, remarcă faptul că „a cunoaşte" înseamnă „a fi uimit" (erstaunen). Iar o astfel de cunoaştere înseamnă comuniune. Baza comuniunii o oferă doar Sfânta Treime. Prin triadologia astfel înţeleasă se depăşeşte unilateralitatea expresiilor dogmatice care au produs atâtea

---

[2] *Ibidem*, p. 20.
[3] *Ibidem*, p. 20
[4] *ibidem*, p. 21.
[5] *Ibidem*, p. 23.
[6] *Ibidem*, p. 24.
[7] Jürgen Moltmann subliniază această expresie.
[8] Idem, *op. cit.*, p. 24.

dispute doctrinare, cum este cea dintre Dumnezeu văzut ca „höchste Substanz" (cea mai înaltă Substanță) și Dumnezeu luat ca „Subiectul absolut" (das absolute Subjekt).

În ceea ce privește cosmologia, părintele profesor Jürgen Moltmann regăsește teologia „odihnei sabatice", o odihnă creatoare, în care lumea se află pe mai departe în pronia divină și aici remarcabilă este prezența pnevmatologică divină. În acest veșnic Sabat, *odihna lui Dumnezeu (Ruhe Gottes)* și *odihna în Dumnezeu (Ruhe in Gott)* se compenetrează, altminteri se va ajunge la un „pan-nihilismus".

Pentru a elimina ideea destul de răspândită a panteismului (oferită cu generozitate de religiile orientale), dar și tentația deismului, a unui Dumnezeu distant față de lume, Jürgen Moltmann vorbește despre un *„pan-en-teism"*, care îl prezintă pe Dumnezeu atât implicat în lume, cât și distant față de ea.

În problema pnevmatologiei, Moltmann recunoaște că persoana Duhului Sfânt a fost „copilul vitreg" al Teologiei apusene, de care nu s-au prea ocupat teologii în decursul istoriei. Împărțirea istoriei în trei mari epoci, făcută de Joachimo da Fiore („perioada Tatălui", cea din Vechiul Testament, cea „a Fiului" în Întrupare și cea a „Duhului Sfânt" de după Rusalii) este preluată și analizată critic de Moltmann.

În problema lui *filioque*, el depășește istoria controversată a acestui capitol de dispută, arătând că „este imposibil să vorbim despre Hristos fără Duhul Sfânt"[9]. Pentru a elimina această discrepanță introdusă de filioque și pentru a reafirma relația strânsă dintre Fiul și Duhul, Jürgen Moltmann utilizează două sintagme și anume: „pnevmatologia hristologică" și „hristologia pnevmatologică". În locul lui *filioque* el vorbește despre *spirituque* prin formula „Hristos vine (în lume) a Patre Spirituque".

Un alt lucru pe care l-am găsit la Moltmann este ideea de *epicleză*, pe care o propune lumii teologice apusene, arătând că „strigătul naturii distruse", al „omului oprimat" sau „al creației

---

[9] Idem, *Der Geist des Lebens. Einte ganzheitliche Pneumatologie*, Kaiser Verlag, Munchen, 1991, p. 84.

care suferă" este de fapt strigătul după epicleză.[10] Lipsa Duhului Sfânt din creaţie, a epiclezei, a dus la aceste dureri pe care le vedem pretutindeni.

În problema eccleziologiei teologul de la Tübingen combate în lucrarea sa, intitulată „Cristus Ja, Kirche Nein?", acea rupere a Bisericii de Hristos şi vorbeşte despre indisolubilitatea dintre Capul hristic şi Trupul ecclesial. O altă dimensiune a Bisericii pe care o accentuează este latura *socială* şi anume, el cere să se treacă de la „Biserica eliberată" (befreite Kirche) prin şi în Hristos, la „Biserica eliberării" (Kirche der Befreiung), care să îşi facă simţită prezenţa nu doar în perimetrul liturgic sacral, ci şi în marile provocări dale lumii contemporane, în care se descoperă criza ecologiei, a drepturilor omului, a pauperităţii şi toate celelalte sechele ale lumii globalizante şi consumiste.

Am încercat o simplă trecere în revistă a acestei mari personalităţi a teologiei contemporane, pe care ştiind că nu greşesc, îl consider cel mai mare teolog protestant în viaţă. Eu am luat doar o picătură din oceanul profund al operei sale. Cu acordul domniei sale, vom încerca să traducem în limba română cărţile esenţiale ale operei sale.

În dorim părintelui profesor Jürgen Moltmann multă sănătate şi tărie în purtarea crucii sale de-o viaţă, cugetarea teologică cu dimensiune soteriologică.

La mulţi ani şi multă sănătate, domnule profesor universitar doctor Jürgen Moltmann!

Pr. prof. dr. Emil Jurcan

[10] *Ibidem*, p. 88.

Cuvânt înainte*

Încă din vremea controversei dintre „Biserica mărturisitoare" („Bekennenden Kirche") şi „creştinii germani" („Deutschen Christen"), în anii dictaturii naziste, se poate vorbi, în Germania, despre lipsa unei abordări teologice evanghelice a învăţăturii despre creaţie. Mai mult, exista atunci impresia unei alternative ori se afirma o „teologie naturală", care recunoştea ordinea divină ca fiind un dat natural - popoare şi rase, iar voinţa lui Dumnezeu ca fiind exprimată de puterea în expansiune a lui Hitler, ori se putea vorbi despre o „teologie revelată", care îl percepe pe Iisus Hristos „Cuvântul lui Dumnezeu", după cum precizează „explicaţiile teologice" („Die Barmer Theologische Erklärung") din 1934. Problemele tratate atunci de către Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten şi Paul Althaus în contextul teologiei europene, nu sunt nicidecum depăşite sau învechite.

Astăzi au apărut în prim plan întrebări noi, care atunci erau total necunoscute: Ce înseamnă credinţa în Dumnezeu Creatorul şi în această lume ca şi creaţie a Sa, având în vedere progresul prin exploatarea industrială care conduce la distrugerea naturii ? Aşa numita „criză a lumii" nu este doar o criză a naturii înconjurătoare în care omul trăieşte, ci nu mai puţin o criză a omului însuşi. Este o criză ireversibilă, apocaliptică a vieţii

---

* Prefaţa autorului la ediţia germană, *Gott in der Schöpffung. Ökologische Schöpfungslehre*, München, 1984 (n. ed.)

planetei. După toate previziunile nu este vorba de o criză temporară, ci de o luptă pe viață și pe moarte a creației pe acest pământ.

Problema învățăturii despre creație era atunci *recunoașterea lui Dumnezeu.* Problema învățăturii despre Dumnezeu este astăzi *recunoașterea creației.* Teologia rivală era atunci o ideologie religios-politică a „sângelui și pământului", a „rasei și poporului". Teologia adversară o reprezintă astăzi nihilismul practicat în raport cu natura. Ambele perversități scot în evidență dorința de stăpânire a lumii printr-o putere și voință nenaturale și inumane. În această lipsă de umanism al acestui complex de putere și a răzvrătirii contra naturii se manifestă lipsa de Dumnezeu a lumii moderne și părăsirea lui Dumnezeu.

Așa cum atunci Biserica a adus în conștiința credincioșilor recunoașterea Trinității revelate prin Hristos, la fel, astăzi, recunoașterea puterii Duhului Său Sfânt poate să aducă în creație prezența lui Dumnezeu Omul, pentru iertare și împăcare cu natura. „Concentrarea hristologică" din teologia evanghelică de atunci, trebuie să corespundă astăzi unei teologii cosmice extinse la toată creația lui Dumnezeu.

Prin titlul „Dumnezeu în creație" m-am gândit la Duhul Sfânt, Dumnezeu. Dumnezeu este „Iubitorul vieții", iar Duhul Său se află în toate cele create. Ca să putem înțelege aceasta, am lăsat la o parte diferențele teologice vechi, în speță cele trei articole ale Simbolului de Credință Apostolic cu referiri trinitare, pentru a putea dezvolta o teologie pnevmatologică a creației. Această învățătură despre creație, care pleacă de la Duhul divin, sălășluind în creație, trebuie să ofere nu numai punctele de referință pentru dialogul cu vechea și noua filosofie nemanicistă a naturii, ci și pentru întreaga filosofie a naturii.

Subtitlul „*o perspectivă ecologică asupra creației*" trebuie întâi să vorbească despre criza ecologică a timpului nostru și despre modul nou de gândire în spirit ecologic. Într-un sens profund simbolic sunt utilizate noțiunile de casă și locuire. Sensul grecesc al cuvântului ecologie exprimă „învățătura despre casă" (*oikos*). Ce are de a face învățătura creștină despre creație cu „învățătura despre casă"? Dacă avem în vedere numai

Creatorul şi opera sa, atunci nu există nici o legătură. Dacă însă se înţelege Creatorul, creaţia sa şi ţelul ei din perspectivă trinitară, atunci Creatorul locuieşte, prin Duhul său, toată creaţia în întregul ei şi fiecare creatură în parte şi le ţine pe toate prin puterea Duhului Său în viaţă. Taina lăuntrică a creaţiei este această *locuire* a lui Dumnezeu, precum taina lăuntrică a sabatului este *odihna* lui Dumnezeu. Dacă ne întrebăm despre ţelul şi viitorul creaţiei ajungem în cele din urmă explicarea sălăşluirii Treimii în creaţia sa, care va deveni un cer nou şi un pământ nou (Apoc. 21) şi, astfel, un etern sabat al lui Dumnezeu în care întreaga creaţie va fi sfinţită. Taina divină a creaţiei este sălăşluirea lui Dumnezeu, iar ţelul acestei sălăşluiri este ca toată creaţia să devină casa lui Dumnezeu.

Părţii ecologice a învăţăturii despre creaţia lui Dumnezeu trebuie sa-i corespundă o parte antropologică. Sălăşluirea omului într-un sistem natural pământesc corespunde sălăşluirii spiritului în sufletul şi în trupul omului, prin care este îndepărtată înstrăinarea de sine a omului.

Precum am arătat deja în cărţile mele anterioare, urmăresc o metodă ecumenică: m-am străduit să utilizez surse catolice şi evanghelice şi am discutat cu teologi ai ambelor confesiuni, descoperind în discuţiile cu reprezentanţi ai bisericilor din Vest şi Est că teologia ortodoxă a păstrat şi protejat o învăţătură înţeleaptă despre creaţie, care a suferit în Vest multe transformări negative, din cauza dezvoltării industriale, a ştiinţei şi tehnicii. Pentru a ne reîntoarce la o atitudine pozitivă faţă de natură, necesară pentru condiţiile de mediu deteriorate de astăzi, e nevoie ca omul să aibă în vedere tradiţiile paleocreştine.

Nu în cele din urmă m-au preocupat izvoarele creştine şi iudaice. Creştinismul a preluat învăţătura despre creaţie din scrierile poporului Israel şi de aceea este bine să dăm importanţă şi interpretărilor iudaice ale acestor tradiţii comune. Cea mai importantă gândire a creaţiei o găsim în teologia iudaică şi în practica Sabatului. Deoarece Bisericile din afara iudeo-creştinismului au renunţat la Sabat, le lipseşte accesul la aceasta, fiind adeseori trecută cu vederea.

Iudaismul a dezvoltat în tradiţiile sale kabalistice, alături de creştinism, imaginea unui Dumnezeu care se autolimitează,

care a influenţat inconştient gândirea creştină şi care totuşi conştient, în discuţii deschise, acceptă şi accentuează astăzi înţelegerea naturii ca şi creaţie, acest fapt fiind profund semnificativ pentru dialogul iudeo-creştin.

Metoda ecumenică suferă nu numai din cauza diferitelor teologii existente într-un anumit timp, ci de asemenea din cauza timpurilor diferite ale teologiei. De aceea am acceptat problemele pe termen lung ale învăţăturii despre creaţie şi m-am străduit în dialog cu Augustin şi Toma de Aquino, Calvin şi Newton, şi alţi teologi şi oameni de ştiinţă. Acest excurs istorico-teologic nu oferă doar posibilitatea aruncări privirii asupra unui material sau asupra unui mod de gândire, ci trebuie să servească peste timp dezbaterilor teologice.

În fine, metoda ecumenică este deschisă ecumenismului secular, cu alte cuvinte „pe tot cuprinsul pământului locuit", şi exprimă în acest caz ştiinţa, tehnologia şi economia, care stabilesc relaţia om-maşină-natură. Chiar învăţătura despre creaţie va pregăti punctul de plecare pentru dezbaterea teologică cu ipotezele, cunoştinţele, teoriile ştiinţifice ale naturii.

Cu această carte continui şirul contribuţiilor mele sistematice la teologia pe care am început-o în 1980 cu cartea Treimea şi Împărăţia lui Dumnezeu. Mi-am propus să mă limitez în contribuţia mea la învăţătura despre creaţie, dar am observat că această temă este mai complexă decât mi-am închipuit-o la început. Capitolul despre individ şi societate, societate şi umanitate, umanitate şi natură l-am abandonat conştient pentru a reveni la el mai târziu. De asemenea nu am putut în câteva locuri să duc discuţia prea departe, cum îmi propusesem. Aceasta se vede cu precădere în capitolul „Spaţiul creaţiei". Despre un asemenea subiect, într-o nouă perspectivă ştiinţifică, despre spaţiu-timp-continuitate voi trata altă dată.

Vă voi prezenta planul acestei contribuţii teologice sistematice. Schimbările sunt rezervate, cititorul trebuie să recunoască în ce fel de context e scrisă o carte şi ce fel de limite îi sunt aşezate.

Vol I: Treimea şi Împărăţia lui Dumnezeu,1980;
Vol II: Dumnezeu în creaţie, 1985;
Vol III: Hristologie;

Vol IV: Eshatologie;
Vol V: Fundamente şi metode ale teologiei creştine.

Titlul cuprinzător este, cum deja am schiţat ocazional, spre deosebire de „Teologia Sistematică”, „Dogmatica Bisericească”, sau „Învăţătura de credinţă”: Teologie mesianică. Ideile de bază ale acestei învăţături despre creaţie le-am susţinut cu ocazia unor cursuri în vara anului 1973, în semestrul de iarnă 1980/81, în semestrul de iarnă 1984/1985 la Tübingen şi în semestrul de toamnă din 1983 la Candler School of Theology, Emory University, Atlanta. Un prim proiect apare în scrierea lui Thomas F. Torrance: Creation, Christ and Culture, ed. R.W.A. McKinney, Edinburg, 1976, p.119-134, sub titlul „Creation and Redemption” (ed. germană: Zukunft der Schöpfung, München, 1977). În scrierea lui Hans-Joakim Kraus: „Dacă nu acum, atunci când?”, ed. H-G. Geyer, Neukirchen, 1983, 259-269, apare un capitol din această carte cu titlul: „Creaţia din nimic”. Capitolul „Înstrăinarea şi eliberarea naturii” a fost publicată în versiunea engleză în volumul colecţie: „On Nature” a Institutului Universităţii pentru filosofie şi religie Boston, ed. L. Rounner, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984.

Mulţumesc Universităţii din Edinburg pentru invitaţia, făcută cu trei ani mai înainte, de a susţine Gifford Lectures 1984/85. Aceasta nu este numai o mare onoare pentru mine, ci şi o serioasă provocare de a lucra la elaborarea unei învăţături despre creaţie, relevantă pentru problemele timpului nostru.

Convorbirea cu asistenţii mei, Dr. dr. Michael Welker, Dr. Konrad Stock şi Adalbert Schloz m-a ajutat foarte mult. Pentru osteneala corecturii mulţumesc în mod deosebit domnului Helmut Kirschstein şi domnului André Schmalz.

15 octombrie 1984,
Jürgen Moltmann

I
DUMNEZEU ÎN CREAȚIE

Idei principale pentru o învățătură ecologică despre creație

Cu această învățătură despre creație facem un pas mai departe pe drumul pe care l-am început cu cartea TREIMEA ȘI ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU (1980). Atunci am dezvoltat o învățătură trinitară socială, iar acum este vorba despre o învățătură ecologică corespunzătoare despre creație. Contextul este lesne de înțeles:

Atâta vreme cât Dumnezeu a fost gândit ca Subiect absolut și lumea trebuia să fie privită ca obiect al creației sale, al proniei și al izbăvirii sale. Cu cât mai transcendent a fost gândit Dumnezeu, cu atât mai imanentă a fost înțeleasă lumea. Printr-un monoteism al Subiectului absolut, Dumnezeu a fost dezrădăcinat din lume și lumea s-a secularizat treptat. Ca și chip al lui Dumnezeu pe pământ, omul trebuia să fie înțeles ca Subiect al cunoașterii și al voinței, așezându-i vizavi lumea sa ca obiect. Numai prin înstăpânirea sa asupra pământului putea omul să se asemene cu Dumnezeu, stăpânul lumii. Așa cum Dumnezeu Creatorul este stăpânul și cârmuitorul lumii, într-un mod corespondent omul trebuia să se străduiască să devină stăpânul și administratorul pământului. Aceasta era ideea teologică centrală și fundamentul învățăturii ierarhiei suverane.

Am început să-L prezint pe Dumnezeu ca Dumnezeu treimic, care în sine însuşi exprimă o comuniune desăvârşită între Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Dacă renunţăm să-l mai înţelegem pe Dumnezeu în chip monoteist ca Unul, Singurul, Subiect absolut, ci în chip trinitar, ca unitate a Tatălui, a Fiului şi a Duhului, atunci nu mai putem privi relaţia sa cu lumea creată ca fiind o relaţie unilaterală, ci una multilateral diversificată. Aş dori ca în această introducere să formulăm principiile de bază prin care învăţătura despre creaţie să poată fi orientată.

1. Cunoaşterea naturii ca şi creaţie a lui Dumnezeu este o cunoaştere participativă

O învăţătură despre creaţie în perspectivă ecologică trebuie să părăsească gândirea analitică cu distincţiile sale subiect-obiect şi să înveţe să fie o gândire nouă, comunicativă şi integrativă. Ea trebuie să se reîntoarcă la ideea premodernă a raţiunii, aceea de a fi un organ perceptibil şi participativ.

Gândirea modernă s-a dezvoltat într-un proces obiectivant, analitic, particularizant şi reducţionist. Încercăm să nu mai împărţim un obiect în cele mai mici părţi pentru ca apoi sa-l reconstruim. Aceasta este o tendinţă majoră în toate domeniile de activitate ştiinţifice moderne, care au ca model disciplina fizică, aşa numita „ştiinţă exactă", şi care se raportează la ea. Pe bună dreptate se zice: noi ştim întotdeauna mai mult despre tot mai puţine lucruri şi acuzăm dominaţia specialiştilor. Interesul şi metoda acestei gândiri sunt îndreptate spre dominarea obiectelor şi a stărilor de fapt. Vechiul dicton roman „divide et impera" îşi pune pecetea asupra metodelor moderne de dominare şi cârmuire a naturii.

Dimpotrivă, ştiinţa modernă demonstrează, cu precădere fizica atomică şi biologia, că aceste forme şi metode de gândire a realităţii nu sunt drepte şi abia dacă aduc ceva progrese în domeniul cunoaşterii.

Obiectele şi stările de fapt ar putea să fie înţelese mai adecvat şi mult mai bine dacă omul ar fi perceput în relaţia sa cu lumea din jurul său nu izolat, ci integrat, nu separat, ci în totalitate.

A fi viu înseamnă să exişti în relaţie cu altul. Viaţa este comunicare în comuniune. Lipsa legăturilor şi izolarea înseamnă moarte pentru toate vietăţile. Viaţa se poate înţelege numai în comuniune, în legăturile existente cu mediul înconjurător, astfel încât fiecare realitate şi fiecare fiinţă vie este manifestarea relaţiilor, legăturilor sale în raport cu mediul înconjurător. Ca atare, apare gândirea integratoare care păşeşte într-o direcţie socială, având un ţel diversificat, ceea ce înseamnă că nu se mai doreşte o *cunoaştere* pentru a *domina*, nici nu se mai analizează şi se reduce pentru a se reconstrui, ci se doreşte *o cunoaştere* pentru *a lua parte* la schimburile reciproce în cadrul relaţiilor dintre cei vii.

Acest mod de gândire serveşte susţinerii comuniunii dintre om şi natură, unde prin „natură" se înţelege atât natura înconjurătoare, adică tot ce se află în jurul nostru, aproapele nostru, cât şi propria natură umană. Se poate vorbi despre un fel de ţesătură a relaţiilor de schimb reciproc, despre o viaţă simbiotică, privită diferit. La nivel juridic se vorbeşte despre păstrarea şi egalitatea drepturilor omului şi ale drepturilor pământului, natura fiind privită nici mai mult, nici mai puţin decât un bun care nu aparţine nimănui. La nivelul ştiinţei medicale, natura este apreciată doar ca un „întreg psihosomatic" care se afirmă în raport cu omul. Trupul este privit doar ca un „corp" pe care îl posedă omul. Din punct de vedere religios, viaţa este privită în comuniune cu creaţia, creaţie ce nu trebuie sa fie supusă şi exploatată de către om.

Gândirea integrală şi completă este intenţionat coordonată pentru a restaura legătura de comuniune distrusă, ceea ce doreşte să facă de altfel şi învăţătura teologică despre creaţie. Metoda unei asemenea învăţături ecologice a creaţiei nu poate fi unidimensională, ci trebuie să deschidă mai multe porţi pentru accesul la această comuniune cu creaţia. Aceste căi de acces le putem găsi în tradiţie şi experienţă, în ştiinţă şi înţelepciune, în deducţie şi în intuiţie. Vom încerca să acceptăm critica tradiţiei teologice a învăţăturii despre creaţie, precum şi cea a metodelor şi formelor de gândire ale ştiinţei moderne. De asemenea va fi acceptată şi valorizată percepţia poetică şi intuitivă. Vor fi utilizate simbolurile care impregnează inconştientul şi vor

influenţa conştiinţa în felurite şi nebănuite feluri, imaginaţia şi fantezia creativă raportată la Dumnezeu şi Împărăţia sa fiind parte integrantă a teologiei. Teologia orientată eshatologic aşează liber imaginaţia mesianică a viitorului.

2. *Creaţia întru slavă*

Intenţia mea este să prezint într-un mod pregnant şi conştient o învăţătură creştină despre creaţie. În acest context înţeleg cea ce este creştin, având în vedere sensul originar al cuvântului, ca şi mesianic, chiar aşa cum a fost impregnat de propovăduirea şi istoria lui Iisus Hristos. O învăţătură creştină despre creaţie este, drept urmare, o interpretare a lumii în lumina lui Mesia din perspectiva timpului mesianic care are cu El a început şi prin El este stabilit. Ea este îndreptată către eliberarea omului, către armonia naturii, către izbăvirea omului şi a naturii de puterile negative şi de moarte.

Această învăţătură mesianică despre creaţie priveşte creaţia împreună cu viitorul ei, pentru care a fost creată şi în care va fi desăvârşită. „Viitorul creaţiei" a fost de demult descris ca şi o împărăţie a slavei, a măreţiei[1]. Acest simbol al speranţei cosmice trebuie să arate „creaţia de la început" ca fiind o creaţie neîngrădită, desăvârşirea ei constând în a deveni casa şi locuinţa slavei lui Dumnezeu. Deja aici în istorie află omul locuirea împreună cu Dumnezeu în Duhul, chiar dacă numai parţial şi provizoriu. De aceea sperăm ca în Împărăţia slavei, Dumnezeu va locui pentru veşnicie în creaţia Sa şi va lăsa toate creaturile să ia parte la belşugul, bogăţia vieţii Sale veşnice.

Includerea promisiunii mesianice faţă de cei săraci şi speranţele înstrăinării faţă de lume înseamnă: „acasă". Aceasta înseamnă sălăşluirea în existenţă, o detensionată şi liniştită relaţie existentă între Dumnezeu, om şi natură[2].

---

[1] Comp. J. Eduard, *The End for which God created the World. Works,* vol. I, Edinburg, 1974, pp. 92-121.

[2] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, p. 1408: „Conţinutul căutării religioase rămâne locuirea în taina existenţei... Această idee religios-

Dacă Dumnezeu creatorul locuieşte în creaţia Sa, atunci o face pe ea casa Lui „precum în cer, aşa şi pe pământ". Toate creaturile se împărtăşesc atunci de izvorul necreat al vieţii, de bucuria aflării casei lor şi a liniştii în Dumnezeu. Apoi se prezintă adevărata comuniune a creaturilor: o comuniune descrisă de tradiţia mesianică iudaică şi creştină ca „Simpatie sau armonie a tuturor lucrurilor": Legătura iubirii, a participării, a comunicării şi a diverselor schimbări de relaţii expune viaţa unei creaţii unite în Duhul cosmic[3]. Se naşte astfel o complexă comuniune a creaţiei.

3. *Sabatul Creaţiei*

Orientarea creaţiei spre mântuire este un dat originar, conform tradiţiilor biblice, adică încă de la început, căci creaţia lumii a fost orientată spre Sabat, „sărbătoarea creaţiei". Sabatul este un majorat seniorial al lumii viitoare[4]. Prin Sabat, creaţia se desăvârşeşte. Sabatul este prefigurarea lumii ce va să vină. Dacă vom prezenta creaţia în lumina viitorului ei, adică în lumina „slavei lui Dumnezeu", a acestui „acasă al existenţei" şi în general al „simpatiei tuturor lucrurilor", atunci vom dezvolta o învăţătură sabatică a creaţiei. Sabatul este semnul recunoaşterii învăţăturii biblice, iudaice şi creştine, despre creaţie. Desăvârşirea creaţiei prin pacea sabatică diferenţiază înţelegerea lumii ca şi *creaţie* de înţelegerea lumii ca *natură*, căci continua rodire a naturii cunoaşte timpul şi ritmul, dar nu odihna sabatică. Sabatul, cel ce binecuvântează lumea ca şi creaţie divină, este sfinţit şi revelat.

---

mesianică domină de asemenea ţelul filozofiei speranţei la Erns Bloch însuşi. Comp.aa.O.1628: „dacă s-a înţeles pe sine (omul) şi existenţa sa într-o democraţie reală, fără renunţare şi înstrăinare, atunci se naşte în lume ceva ce apare tuturor în copilărie, în care încă nimeni nu a pătruns: locul de acasă".

[3] E. Menz, *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten (nach Jakob Boehme und seiner Schule)*, Eranos Jahrbuch 1955, XXIV, Zürich, 1956, p. 133-197.

[4] Berachot 576.

Demn de precizat este faptul că în tradiţia teologică bisericească din Vest creaţia a fost exprimată cel mai adesea numai ca opera celei de a şasea zi. Ziua a şaptea, Sabatul, a fost trecut cu vederea. De aceea Dumnezeu a fost reprezentat mai cu seamă ca un Dumnezeu creator: *Deus non est otiosus*. Dumnezeu odihnitor, sărbătoresc, care păşeşte în creaţia Sa ca un Dumnezeu al bucuriei, este aşezat pe un plan secund.

Sabatul este desăvârşirea şi coroana creaţiei. Prima dată în liniştea Sa, în Sabat, Dumnezeu creatorul îşi atinge ţelul, în Sine Însuşi, în slava Sa. Oamenii percep lumea prin sărbătoarea Sabatului ca şi creaţie a lui Dumnezeu, căci în liniştea Sabatului lumea se lasă să fie descoperită ca şi creaţie divină[5].

Israelul serbează Sabatul în timpul istoriei sale. Săptămânala repetare a Sabatului, întrerupe nu numai timpul de lucru, ci trebuie să repună relaţia omului cu natura şi cu Dumnezeu în cadrele originare ale Legământului încheiat de Dumnezeu cu poporul Israel. Acest an sabatic trimite spre viitorul timpului mesianic. Fiecare sabat este o anticipare sfântă a izbăvirii lumii.

Odată cu anunţarea Sabatului mesianic şi-a început Iisus Hristos activitatea publică (Lc.4,18 u). Prin Jertfa Sa pe cruce şi Învierea Sa din morţi timpul mesianic anunţat de El este prezent. De aceea creştinii serbează prima zi a săptămânii ca o sărbătoare a Învierii, căci este prima zi a noii creaţii. De aceea ei percep creaţia în lumina Învierii.

Lumina Învierii este o lumină care umple timpurile apuse şi moartea cu speranţa mântuirii ce va să vie. Lumina Învierii lui Hristos este Sabatul creştin, dar este în acelaşi timp mai mult decât acesta. Ea apare ca o lumină mesianică ce dăruieşte

[5] H. Gese, *Zur biblischen Teologie*, München, 1977, p. 79: „Sabatul nu presupune, în principal, oprirea din lucru a omului, ci se referă la lipsa de agresiune a omului în spaţiul înconjurător, pentru o restitutio in integrum a creaţiei... fiind vorba în principiu de a nu răni creaţia, trebuie cel puţin în ziua a şaptea să fie apărată de către om". O minunată paralelă la învăţătura iudaică despre Sabat găsim în înţelepciunea taoistă: Lao-Tse, *Tao Te-King*, ed.Reclam 6799, Stutgart, 1979, kap. 16: „liniştea înseamnă redescoperirea rădăcinilor"; kap. 45: „liniştea pură îi redă lumii dreapta măsură."

întregii creaţii suspinânde şi temporalităţii ei, speranţa eternă a unei noi creaţii, „o lume fără de sfârşit".

4. Pregătirea mesianică a creaţiei pentru Împărăţie

Această învăţătură despre creaţie nu e prezentă în contextul dogmaticii dualiste, ci într-o orientare dialectică variată, procesuală. Tradiţia teologică a preferat până acum o construcţie dualistă. Ea a vorbit despre „creaţie şi mântuire", „creaţie şi legământ", despre „natură şi supranatură",„necesitate şi libertate". De un astfel de dualism au fost impregnate cele mai cunoscute enunţuri fundamentale dogmatice medievale şi este încă impregnată teologia catolică de azi: gratia non destruit, sed paesupponit et perficit naturam.

Această afirmaţie pleacă de la faptul că darul lui Dumnezeu poate fi văzut în Întruparea Logosului etern în persoana lui Iisus Hristos, şi prin urmare că această Întrupare desăvârşeşte şi presupune creaţia. În baza acestui fundament urmează că hristologia presupune antropologia şi, după cum afirmă Karl Rahner, antropologia este „hristologie deficientă" iar hristologia este „antropologia împlinită".[6]

Eu nu consider această împărţire ca fiind corectă, pentru că nu face deosebirea dintre graţie şi slavă, între istorie şi noua creaţie, între a fi creştin şi a fi desăvârşit. Deoarece aceste două deosebiri nu sunt suficient clarificate, acest principiu medieval conduce mereu la triumfalism: în graţie trebuie deja aşezată slava, care desăvârşeşte natura; în Legământ trebuie să existe deja Împărăţia, care este temeiul interior al creaţiei; în a fi creştin trebuie să fie plinită existenţa omului.

În a doua parte voi formula „principiile teologice" în sensul unei triade dialectice, precizând: *Gratia non perficit, sed praeparat naturam ad gloriam aeternam. Gratia non est*

---

[6] K. Rahner, *Schriften zur Theologie I*, p. 169 ş. u; IV, p. 151, Einsiedeln, 1964. vezi şi Kl. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Antropologie Karl Rahners*, Freiburg, 1974, p. 293 ş. u.

perfectio naturae, sed praerparatio messianica mundi ad regnum Dei.

Acest principiu pleacă de la faptul că darul lui Dumnezeu este privit în lumina învierii creştinului, ceea ce înseamnă că învierea sa este începutul noii creaţii. De aici rezultă că se poate vorbi despre *natură* şi *graţie* şi despre relaţia dintre natură şi graţie în lumina *slavei*, care desăvârşeşte atât natura cât şi graţia şi prin aceasta stabileşte raportul dintre natură şi graţie. A fi creştin nu este o problemă de autodesăvârşire, ci de găsire a drumului mesianic către desăvârşirea existenţei omeneşti. Pe aceste drumuri se găseşte, alături de creştini, existenţa iudaică ca drum şi mărturie a aceleaşi speranţe de mântuire. Existenţa creştină nu o îndepărtează pe cea iudaică, ci este îndreptată spre ea şi păşeşte pe un drum comun cu ea.

În iudaismul medieval creştinismul evanghelizator a fost privit şi respectat ca fiind ales pentru *praeparatio mesianica* a popoarelor lumii. Noi acceptăm această versiune iudaică a existenţei creştine şi o extindem de la popoarele lumii la natură. Creştinismul este în lume şi pentru *praeparatio mesianica naturae.*

Dacă înţelegem spiritul acestei mişcări mesianice, atunci vom putea elibera şi relativiza contradicţiile marelui dualism teologic. Ea va fi înţeleasă complementar în cadrul mişcării mesianice şi nu va mai fi definită prin negaţii, ci va fi privită în multilateralitatea ei, fiind percepută ca un proces comun, compus din mai multe aspecte. Această mijlocire dintre libertate şi necesitate, dintre dar şi natură, dintre legământ şi creaţie, dintre existenţa creştină şi existenţa omenească, se lasă recunoscută exact şi mai bine definită.

5. Creaţia în Duh

Potrivit înţelegerii creştine, creaţia este un proces trinitar: Tatăl creează prin Fiul în Duhul. Creaţia este„de Dumnezeu zidită", „prin Dumnezeu formată" şi „în Dumnezeu existentă". Aşa scria Sfântul Vasile: „vezi pe Tatăl ca Cel ce a adus la existenţă aceste fiinţe, pe Fiul ca şi creator, pe Duhul ca şi

desăvârşitor, aşa că Duhul slujitor îşi are începutul în voința Tatălui; prin lucrarea Fiului se aduce la ființă, iar cu ajutorul Duhului sunt desăvârşite"[7]. Multă vreme tradiția teologică a accentuat numai primul aspect, născându-se o teologie monoteistă, care îl privea pe Tatăl ca şi creator şi Domn al creației Sale. De aceea vom încerca abordarea unei înțelegeri trinitare a creației, dezvoltând acest al treilea aspect, cel al creației în Duhul.

Conform tradițiilor biblice, toată lucrarea divină este pnevmatică în rodul ei. Duhul este întotdeauna Cel care desăvârşeşte lucrarea Tatălui şi a Fiului. Dumnezeul treimic inspiră creația fără să o părăsească. Tot ceea ce există, există prin Duhul cosmic, de aceea fiecare realitate creată poate fi înțeleasă ca o realitate energetică şi ca o posibilitate realizată a Duhului divin. Prin energii şi posibilitățile Duhului este prezent Creatorul Însuşi în creația Sa. Nu-i este numai transcendent, ci şi imanent creației.

Fundamentul biblic pentru această înțelegere a creației este Psalmul 103, 29-30:

„Dar ascunzându-ți fața ta se vor cutremura.
Lua-vei duhul lor şi se vor sfârşi şi în țărâna lor se vor întoarce,
Trimite-vei duhul tău şi se vor zidi şi vei înnoi fața pământului."

Din permanenta împărtăşire a Duhului divin (ruah) sunt create (bara) creaturile, există în Duhul şi prin el sunt reînnoite (hadash). Aceasta presupune că Dumnezeu zideşte toate, în şi prin puterea Duhului şi prezența Duhului său condiționează posibilitatea şi realitatea creației Sale. Aceasta presupune mai departe că Duhul se comunică la tot ceea ce există şi că ceea ce-l primeşte devine viu şi reînnoit. Şi dacă, potrivit interpretării ebraice, Duhul este feminin atunci viața divină a creației este de înțeles nu doar într-o cheie masculină şi într-o metaforă feminină.

Conform înțelegerii şi înțelepciunii ebraice, fiica lui Dumnezeu afirmă:

---

[7] Basilius, *Über den Heiligen Geist*, 31d (Migne PG 32, 136 b).

„Domnul mi-a dat la început drumul său ;
mai înainte ca el să fi creat ceva, eu existam
Eu sunt aici din veşnicie, de la început, înainte de a fi pământul
Când încă nu existau adâncurile, m-am născut,
Fântânile încă nu izvorau apă.
Mai înainte ca să fi fost munţii aşezaţi, înaintea colinelor m-am născut,
atunci el nu a făcut pământul şi nici munţii de pe pământ.
Atunci când el pregătea cerul, eram acolo,
când cu ţelul său a cuprins adâncurile.
Atunci a aşezat norii şi a întărit izvoarele adâncului,
atunci a aşezat lege mării apelor,
ca să nu încalce prescripţiile sale
şi a pus fundament pământului:
Atunci eram eu muncitor şi lucram pentru el
şi eu mă bucuram zilnic şi mă jucam înaintea lui mereu,
mă jucam pe pământul său, iar bucuria mea este cea a copiilor oamenilor." (Cuvântul 8, 22-31)

Dezvoltarea teologică a acestei înţelepciuni a creaţiei şi conceptul teologic al creaţiei în Duh îşi aşteaptă până azi rezolvarea. Unul dintre puţinii scriitori au acceptat şi prezentat acest concept: *„Spiritus Sanctus enim est, qui ubique diffusus omnia sustinet, vegetat et vivificat."*[8]

---

[8] J. Calvin, *Institutio I, 13,14*: „ille enim est qui ubique omnia sustinet, vegetat et vivificat in coelo et teram. Iam hoc ipso ceraturarum numero eximitur, quod nullis circumscribitur finibus. Sed suum in omnia viagorem transfudeneto, essentiam, vitam et motionem illis inspirare, id vero plane divinum est". Comp. W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Götingen, 1975, capitol II: *Der Heilige Geist und der Kosmos*, p. 15 ş.u. La M. Luther comp. R. Prenter, *Spiritus Creator*, Götingen, 1954. Există şi la K. Barth adăugiri în această direcţie. Comp. *Kirchliche Dogmatik I/1*,472 u: „Duhul Sfânt există în Vechiul şi Noul Testament, general spus: Dumnezeu Însuşi chiar neînţeles într-un mod real, fără ca să fie pentru asta mai puţin Dumnezeu, dă creaturilor sale puterea pentru a realiza această legătură a creaţiei cu Creatorul, fiind mereu prezent în creaţia sa. Creaţia are nevoie de Creator pentru a trăi. Este nevoie aşadar de o legătură cu El. Omul nu poate realiza această legătură, însă Dumnezeu poate face asta prin

Duhul Sfânt, „cel care le face pe toate vii" (Nicaeum), este pentru Calvin „izvorul vieţii" (fons vitae). Dacă Duhul Sfânt este împărtăşit tuturor creaturilor, atunci este „izvorul vieţii" prezent în tot ce există şi este viu. Tot ceea ce există şi trăieşte manifestă prezenţa acestui divin „izvor al vieţii".

În acest fel se realizează comunitatea tuturor creaturilor cu Dumnezeu şi a creaturilor între ele, astfel încât toate creaturile pot comunica cu Dumnezeu. Existenţa, viaţa şi ţesătura de relaţii schimbătoare constau în Duhul: „În El trăim, ne mişcăm şi suntem" (F.Ap. 17,28). Asta înseamnă că nu există nimic material elementar la care să conducă acest context, în pofida a ceea ce se afirmă în cadrul teoriei mecaniciste, care vede lucrurile ca existenţă primară, iar relaţiile dintre ele fiind secundar reglate prin legile naturale. În realitate relaţiile sunt la fel de vechi precum lucrurile. Lucrul şi relaţia sunt complementare, precum, în domeniul atomic, particula şi unda. Căci nimic nu există în lume care să trăiască şi să se mişte de la sine. Tot ce există trăieşte şi se mişcă în celălalt, unul într-altul, împreună cu celălalt, unul pentru altul, în contextul cosmic al Duhului divin. Numai Duhul există *ex se* şi de aceea este fundamentul principal al tuturor celor nu *ex se*, ci *ab alio et in aliis* există. Din această prezenţă a Duhului divin în creaţie se naşte Modelul şi Simetria, Mişcările şi Ritmul, Câmpurile şi întreaga concentraţie materială a energiei cosmice. În esenţă, creaţia se manifestă ca o împreună lucrare a ei cu Duhul, iar prezenţa Lui poate fi percepută din armonia mediilor în care acesta este prezent[9]: „la început a fost relaţia" (M. Buber)

Imaginaţia lui Calvin pleacă de la imanenţa Duhului lui Dumnezeu în creaţie până la limita ideilor stoice despre un

---

prezenţa sa în creaţie, deci ca şi o relaţie a sa cu Sine Însuşi. În libertatea Sa, Dumnezeu se poate face prezent creaturilor şi să realizeze această legătură şi să devină astfel viaţa celor create. Acesta este Duhul lui Dumnezeu."

[9] Vezi Fr. Capra, *The Tao of Physics*, 1975, ediţia germană: *Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik – ein eitgemäßes Weltbild*, München, 1983, p. 286: „Noua concepţie despre lume consideră universul ca ţesătură dinamică a totalităţii proceselor. Nu este fundamentală nici o însuşire a vreunei părţi a acestei ţesături, ele toate rezultă din caracteristicile altor părţi, astfel încât întreaga armonie a schimbărilor reciproce stabilesc structura întregii ţesături."

univers divin, de la sălăşluirea sufletului lumii în trupul lumii. Dar, cu ajutorul învăţăturii trinitare creştine, a respins apoi învăţătura stoică panteistă despre Duhul cosmic. Duhul divin lucrează în lume şi activează în ea fără să se identifice cu ea. Duhul cosmic rămâne Duhul lui Dumnezeu şi devine Duhul nostru pentru că el activează în noi puterea de a trăi.

Odată precizată această diferenţiere, este posibil să se vorbească, în baza cunoştinţelor despre imanenţa divină a lumii şi despre autotranscendenţa lumii. Cum e posibil? Prezenţa Duhului divin în creaţie polarizează lumea: pământ şi cer, făcând posibil viitorul Împărăţiei Slavei care trebuie să înnoiască, să umple şi să unească pământul şi cerul.

Prezenţa Duhului dumnezeiesc poate fi diferenţiată teologic în sălăşluirea Sa cosmică, împăciuitoare şi mântuitoare. Lucrarea prezenţei Duhului divin este deosebită după felul şi propria ei manifestare ca putere şi ca posibilitate. Efectul prezenţei Duhului divin poate fi înţeles în lucrarea sa creatoare, proniatoare, înnoitoare şi desăvârşitoare.

Creaţia în Duhul este un concept teologic care corespunde astăzi celor mai bune învăţături ecologice despre creaţie. Cu acest concept desprindem învăţătura teologică despre creaţie de subiectivitatea timpurilor străvechi şi a dominării mecaniciste a lumii, şi pornim pe drumul pe care e de găsit viitorul unei lumi ecologice[10]. Datorită distrugerii naturii prin industrializare şi a progresului făcut în direcţia autodistrugerii omenirii, timpul străvechi al subiectivităţii şi al dominării mecaniciste a lumii şi-a atins limitele. Acum există o singură alternativă reală în faţa acestei catastrofe universale: o lume comunitară solidară, pacifistă, neagresivă, ecologică.

Această epocală tranziţie pune tradiţiile teologice creştine nu numai în faţa unor probleme de acomodare, ci într-o măsură şi mai mare în faţa necesităţii redescoperii propriului,

---

[10] O privire rezumativă impresionată găsim la Fr. Capra, *Wendezeit, Bausteine für ein neues Weltbild*, Bern, 1983, comp. şi încercările istorice al lui G. Freudenthal, *Atom un Individuum im Zeitalter Newtons*, Frankfurt, 1983, şi vechile lucrări ale lui E.J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin, 1956: Fl.W. Matson, *Rüchker zum Menschen. Vom mechanistischen zum humanem Weltverständnis*, Olten-Friburg, 1969.

originarului adevăr, care în acele timpuri vechi a fost supus prin exploatarea şi distrugerea naturii şi acumulării de potenţial militar distrugător, perioadă care însă azi îşi cunoaşte sfârşitul. De aceea, în mod conştient, refuzăm barierele existente între învăţătura teologică despre creaţie şi ştiinţele naturale, căutând o bază comună a cunoştinţelor ştiinţifice şi celor teologice.

6. *Imanenţa lui Dumnezeu în lume*

O învăţătură ecologică despre creaţie implică o nouă concepţie despre Dumnezeu, în centrul căreia nu mai stă deosebirea dintre Dumnezeu şi lume, ci recunoaşterea prezenţei lui Dumnezeu *în* lume şi prezenţa lumii *în* Dumnezeu.

Într-una dintre religiile naturale matriarhaliste şi panteiste ce au impregnat mediul înconjurător, credinţa în Iahve susţinea, după cum atestă Vechiul Testament, diferenţa dintre Dumnezeu şi lume: Dumnezeu nu este lumesc, precum nici lumea divină. Dumnezeu nu se manifestă în puterile şi ritmurile naturii, ci se descoperă în istoria umană, care este stabilită prin legământul şi făgăduinţa sa. De aceea puterile fertilităţii nu pot fi adorate ca fiind divine. Cultului fertilităţii din Canaan i s-a reproşat transformarea lui într-un cult al zeităţilor, şi transformarea lui Iahve în zeul Baal, o putere divină naturală, a fost înţeleasă ca fiind cea mai gravă formă a blasfemiei.

Dumnezeu stă în *Transcendent*, iar lumea este concepută ca „operă a mâinilor sale" pentru Imanenţă: natura este golită de divin, politica este abandonată profanului, istoria este scoasă de sub obrocul fatalismului. Lumea devine o materie pasivă.

Această deosebire dintre Dumnezeu şi lume a fost folosită de către apologeţii moderni pentru adaptarea tradiţiilor biblice la procesul de secularizare al timpului nostru european. Înrobirea şi exploatarea nemiloasă a naturii, de care era atât de fascinată modernitatea, şi-a găsit legitimarea religioasă tocmai în acea veche deosebire dintre Dumnezeu şi lume, adevărul vechi-testamentar fiind falsificat. Este nevoie astăzi de o învăţătură ecologică despre creaţie care să perceapă şi să înveţe despre imanenţa lui Dumnezeu. Ea nu se abate de la tradiţiile biblice, ci

3

mai mult se întoarce înapoi spre adevărul originar: Dumnezeu, creatorul cerului şi al pământului, este prezent în fiecare dintre creaturile sale şi în întreaga creaţie prin Duhul său universal. „Deus penetrat praesentia sua totum universum"[11]. Dumnezeu nu este doar creatorul universului, ci şi *Duhul universului.* Prin puterile şi potenţialităţile Duhului, Dumnezeu fiinţează în creaturile sale, le viază, le ţine în existenţă şi le conduce în viitorul împărăţiei Sale. Istoria creaţiei privită în această lumină este istoria lucrării Duhului Sfânt.

Pentru a înţelege imanenţa lui Dumnezeu în lume trebuie să eliminăm gândirea cauzală din învăţătura despre creaţie. Ea ne-ar putea ajuta să înţelegem doar transcendenţa divinităţii ca şi *causa prima,* divinitate ce trebuie să fie în acelaşi timp *causa sui.* Creaţia lumii este altceva decât cauza ei. Dacă creatorul este prezent în creaţie prin puterea Duhului, atunci legătura sa cu creaţia este văzută mai degrabă ca o ţesătură felurită a multiplelor sale relaţii cu creaţia. În această ţesătură a relaţiilor „a crea", „a păstra", „a ţine", şi „a desăvârşi" le numim marile relaţii unilaterale, dar „a locui", „a compătimi", „a co-participa", „a însoţi", „a tolera", „a bucura",„a adora" sunt relaţii reciproce care descriu comuniunea de viaţă dintre Dumnezeu şi Duhul şi toate creaturile sale.

Învăţătura trinitară despre creaţie nu priveşte lumea şi pe Dumnezeu ca fiind două entităţi separate, opuse, un Dumnezeu ne-lumesc şi o lume profană, ci pleacă de la o imanentă tensiune a lui Dumnezeu: Dumnezeu creează lumea, dar în acelaşi timp face parte din ea, aduce lumea la existenţă, dar îşi manifestă existenţa prin ea. Lumea trăieşte prin puterea divină creatoare, iar El trăieşte în ea. Dacă Dumnezeu se împotriveşte creaţiei sale, atunci îşi este sieşi împotrivitor. Dacă creaţia se opune creatorului, atunci El îşi este opus sieşi. Se poate vorbi despre o autoidentificare şi autodeosebire a lui Dumnezeu: El este în acelaşi timp în sine şi în afara sa. Este în afara sa în creaţie şi este în sine în Sabat.

[11] Fr. Oetinger, *Inguisitio in sensum communem et rationem,* Tübingen, 1753, p. 150.

Există două concepte care pot stabili această autodeterminare a lui Dumnezeu şi care pot lămuri această tensiune divină în creaţia lui Dumnezeu:

1. *Învăţătura rabinică şi cabalistică* a ***Shekhinei***. „**Shekhina**, pogorâre a lui Dumnezeu la oameni şi sălăşluirea Lui printre ei, este imaginată ca fiind o prehotărâre a lui Dumnezeu în sine însuşi. Dumnezeu hotărăşte în sine, se oferă pe sine ca şi cale poporului său, suferă împreună cu el şi îl însoţeşte prin pustie... „Aşa descrie Franz Rosenweig **Shekhina** lui Dumnezeu în poporul ales[12]. Acelaşi lucru, dar încadrat corespunzător, se poate afirma şi despre sălăşluirea lui Dumnezeu în creaţia sa: El se oferă ca şi cale creaturilor sale, suferă împreună cu ele, le însoţeşte în pustiul străinătăţii. Căci Dumnezeu este prezent prin Duhul în fiecare dintre creaturile sale şi rămâne în legătură cu ele în bucurie şi suferinţă.

2. *Învăţătura trinitară*. Din nemărginita iubire a lui Dumnezeu se manifestă în afară şi aduce la existenţa o creaţie, o realitate care este precum el şi totuşi diferită de el. Prin Fiul creează, împacă şi mântuieşte creaţia sa. Prin puterea Duhului, Dumnezeu este prezent în creaţia sa, în împăcarea şi mântuirea ei. În neţărmurita iubire divină, faţă de tot ceea ce provine de la Dumnezeu, stă dispoziţia lui Dumnezeu de a suporta antagonismul creaturilor sale. Din ea izvorăşte voinţa de a ierta şi a mântui lumea, printr-o suferindă răbdare a speranţei.

Fiul, veşnic altul în Dumnezeu Însuşi, este înţelepciunea şi modelul prin care a fost zidită creaţia. Fiul, în care lumea a fost zidită, se face carne şi vine în lume ca s-o mântuiască. El pătimeşte autodistrugerea creaţiei pentru ca s-o mântuiască prin suferinţa sa. Tot ce rămâne în afara Lui, ce nu este asumat de El, rămâne nemântuit.

Dumnezeu Duh este Duhul, armonia, structura, informaţia, energia universului. Duhul universului este Duhul care pleacă de la Tatăl şi străluceşte în Fiul. Evoluţia şi catastrofele exprimă de asemenea mişcările şi experienţele Duhului creaţiei. De aceea

---

[12] Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg, 1954, III, Teil, 3. Buch, p. 192. Comp. şi A.M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabinischen Literatur*, Berlin, 1969; G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt, 1973, *cap. IV: Scheckinach; das passiv–weibliche Moment in der Gottheit*, p. 135-199.

oftează, zice Pavel, Duhul divin în toate creaturile aflate sub puterea nimicniciei. De aceea Duhul divin transcende toate creaturile şi se manifestă transcendent tuturor fiinţelor.

7. Principiul perihoretic sau al întrepătrunderii reciproce

În Dumnezeirea însăşi îşi are fundamentul imaginea originară a acestei mişcări dialectice. Învăţătura trinitară formulează diversitatea şi unitatea în Dumnezeu. Învăţătura trinitară socială formulează sălăşluirea reciprocă şi eterna comuniune a Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt, prin conceptul de perihoreză[13]. În Dumnezeu este întărită nesfârşita comuniune a diferitelor Persoane în sălăşluirea lor şi întrepătrunderea lor reciprocă, precum spune Iisus: „Eu sunt în Tatăl şi Tatăl este în Mine" (In. 14,11); „Eu şi Tatăl una suntem" (In. 10,30). Perihoreza trinitară manifestă o înaltă intensitate a vieţii, pe care o numim viaţa divină, o numim eterna iubire şi, invers, în veşnica perihoreză a Persoanelor divine se manifestă infinita iubire divină. Perihoreza trinitară nu este o schemă rigidă, inflexibilă, înţepenită, ci cea care asigură liniştea absolută a iubirii ca izvor al vieţii şi dă tonul şi ritmul dansului cosmic.

În Dumnezeu nu există supraordonare sau subordonare unilaterală, ordin sau supunere, domn şi slujitor, după cum afirmă Karl Barth în concepţia sa teologică suverană, care exprimă opoziţia dintre Dumnezeu şi lume, cer şi pământ, suflet şi trup, şi nu în cele din urmă dintre bărbat şi femeie[14]. În Treimea divină există reciprocitate şi comunicarea reciprocă a iubirii. Tot ceea ce se află în relaţie cu Dumnezeu oglindeşte şi reflectă originara perihoreză treimică: Dumnezeu în lume şi lumea în Dumnezeu; cerul şi pământul, în împărăţia lui Dumnezeu, sunt pătrunse de slava sa,

---

[13] comp. I.D. Zizioulas, *Wahrheit und Gemeinschaft*, in: KuD 26, 1980, p. 2-49.

[14] *K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV, 1*, Zürich, 1953, p. 219: „Deja disputa tensionată cum că în Dumnezeu există un Sus şi un Jos, un Anterior şi un Posterior, o ordine posterioară şi una anterioară, trebuie nu numai sa fie negată, ci mai mult să fie afirmată ca esenţa a lui Dumnezeu... unitatea divină constă în aceasta..., în ea însăşi şi nu în ceea ce i se supune. *Unul* sa fie unul iar cel supus un *Altul*". Următoarele pagini dezvoltă mai departe această idee.

sufletul și trupul sunt unite cu întreaga umanitate de către Duhul făcător de viață; bărbatul și femeia sunt eliberați în împărăție la o adevărată existență omenească. Nu există o viață solitară. Fiecare monadă are – contrar lui Leibniz – multe ferestre. Ea constă numai din ferestre. Tot ce trăiește, trăiește în felul său specific unul într-altul, împreună, unul de la altul, unul pentru altul: „totul este veșnic transformat în interior". De aceea ideea trinitară a vieții, a perihorezei, va stabiliza această învățătură ecologică despre creație.

8. Spirit și conștiință omenească

Vom înțelege Duhul în raport cu formele de organizare și comunicare ale sistemelor naturii, începând de la informația materială și trecând la formele sistemelor vii, viața simbiotică multistratificată, de la oameni și populațiile omenești până la ecosistemul pământului, sistemului solar, căii Lactee și legăturii dintre galaxiile universului.

Principii de organizare ale spiritului (duhului) se găsesc la toate aceste nivele:

1. din punct de vedere sincron: *autoafirmare și integrare.*
2. din punct de vedere diacronic: *autoconservare și autotranscendență.*[15]

De departe se recunoaște o tendință a spiritului spre un sistem complex deschis: a) prin închiderea sistemelor de viață deschise vieții simbiotice; b) prin dezvoltarea tot mai bogată a formelor de viață în patria tuturor posibilităților, viitorul.

Conștiința este spiritul reflectând și reflectat. Cu această teză vom îndepărta identificarea augustinian-carteziană dintre spirit și conștiință. Noi înțelegem spiritul, realist și nu idealist, precum ni-l prezintă tradițiile biblice. Dacă conștiința este spiritul reflectat, atunci ne rămâne necunoscut un vast domeniu al spiritului. Căci omul este o ființă complexă, multistratificată, prinsă în variate relații și dependențe ale sistemului vieții. Spiritul este întruchiparea propriei sale organizări și transcendențe, simbiozei sale interioare și exterioare.

---

[15] Utilizez aici definițiile biologice ale lui E. Jantsch, *Die Selbstorganizationen des Universums*, München, 1979.

- Dacă spiritul este principiul cuprinzător organizatoric al omului, atunci trebuie să vorbim despre un *spirit-suflet* şi un *spirit-trup* şi despre o *unitate* a *trupului şi spiritului în Duh.* Spiritul omului nu este identic cu subiectivitatea conştientă a raţiunii şi voinţei sale, ci cuprinde întreaga sa structură psihosomatică.

- Prin spirit suntem legaţi social şi cultural de semenii noştri. Această legătură reprezintă, din nou, un sistem organizatoric deschis, deci Spirit, care în această lumină este descris ca şi un spirit comun întregii comunităţii umane.

- Prin spirit suntem legaţi de natura înconjurătoare. Această legătură este un sistem natural-omenesc şi este privit ca un ecosistem spiritual. Prin spirit, societăţile omeneşti, sunt legate ca părţi ale sistemelor cu ecosistemul „Pământ" (Gaia), căci societăţile omeneşti trăiesc într-o continuă mişcare a pământului şi soarelui, aerului şi apei, zilei şi nopţii, verii şi iernii. Oamenii sunt deci participanţi şi subsisteme ale sistemului cosmic al vieţii şi ale Duhului divin ce locuieşte în interiorul lor. De aceea conştiinţa omenească a spiritului se lărgeşte la cât mai multe formaţiuni ale spiritului şi se extinde către o conştiinţă socială, ecologică, cosmică, divină. Concepţia de Dumnezeu în creaţie este imaginată sub forma creaţiei în Duh, „creaţie" şi „evoluţie" şi nu mai este înţeleasă ca ceva contrar realităţii, ci într-o legătură complementară: există o evoluţie a creaţiei, deoarece evoluţia nu se explică prin sine. Există o evoluţie a creaţiei, pentru că creaţia lumii a fost sortită pentru împărăţia slavei şi de aceea se transcende pe sine ca timp. Ideea evoluţiei este de înţeles ca o idee de bază a mişcării Duhului divin al creaţiei.

„Căci tu iubeşti tot ce există şi nu urăşti nimic,
din ceea ce ai făcut, căci tu nu ai făcut nimic pentru ca să urăşti.
Cum ar putea să fi rămas ceva, dacă tu nu vroiai?
Sau cum ar putea să fie primit ceea ce tu nu ai fi chemat?
Tu înfrumuseţezi totul, căci sunt ale tale,
Domnule, iubitorule al vieţii,
şi Duhul tău nemuritor este în toate."
(Înţ. lui Solomon 11, 24-12,1)

II
ÎN PLINĂ CRIZĂ ECOLOGICĂ

Nu vom începe această învăţătură teologică despre creaţie cu o cercetare şi interpretare a originii credinţei iudeo-creştine, ci cu o percepere şi exprimare a situaţiilor critice în care se găseşte astăzi această credinţă, oriunde este reprezentată, şi la a cărei aporie şi existenţă a contribuit.

Situaţia prezentă este stabilită de criza ecologică a întregii civilizaţii tehno-ştiinţifice şi de distrugerea naturii de către om. Această criză este mortală nu numai pentru om, ci şi pentru alte vietăţi şi pentru natura înconjurătoare. Dacă nu se are în vedere o întoarcere radicală, fundamentală a orientării acestei societăţi omeneşti, şi dacă nu există o altă alternativă a vieţii în raport cu celelalte vieţuitoare şi cu natura, atunci această criză va degenera într-o amplă catastrofă.

Criza ecologică a lumii moderne pleacă de la industrializarea statelor. Acestea au apărut în aria culturii creştine. Istoria influenţei culturale a credinţei creştine despre creaţie nu este trecută cu vederea. Ea aruncă în urmă o lumină proprie la această credinţă şi pretinde de la noi cei de azi să criticăm greşelile cunoscute şi să reînnoim înţelegerea credinţei creştine despre creaţie.

Criza lumii moderne n-a apărut numai datorită exploatării tehnico-ştiinţifice a naturii sau din dorinţa de stăpânire a omului, ci se fundamentează mult mai mult pe năzuinţa după putere şi

suprapútere a omului. Această năzuinţă a fost întărită dincolo de orice limitare în aria culturii creştine, de o înţelegere greşită şi o denaturare a cuvintelor biblice: „Supuneţi pământul:, porunca dată de Mântuitorul pentru a stăpâni lumea, a fost schimbată de om în înrobirea ei. Prin năzuinţa neîngrădită după putere, oamenii doreau să devină asemenea cu atotputernicul Dumnezeu:, justificându-şi religios aceste dorinţe de acaparare a puterii. Credinţa creştină despre creaţie, aşa cum este ea astăzi reprezentată de creştinismul vest-european şi american, are partea ei de vină. Cum se vede azi viitorul comun al omului şi al naturii în baza acestor imagini contemporane ce conduc la moarte? Este clar că e nevoie de o nouă teologie a creaţiei, care să ofere un răspuns satisfăcător.

După ce secole de-a rândul oamenii s-au străduit să înţeleagă *creaţia lui Dumnezeu* ca *natură*, pentru ca s-o valorizeze în funcţie de legile ştiinţifice, e nevoie azi ca această natură folositoare să fie înţeleasă ca şi creaţie a lui Dumnezeu.

Ce însemnă această *convertire* a ştiinţelor naturii? Ce înseamnă ea pentru *eliberarea naturii* de sub exploatarea omului? Ce înseamnă ea pentru eliberarea omului de sub năzuinţele sale nenaturale de putere în vederea unei naturale comuniuni cu celelalte creaturi divine?

O teologie a creaţiei responsabilă trebuie să investigheze critic propria tradiţie şi să îndepărteze propriile ei efecte istorice înainte de a putea să se intre în dialog cu ştiinţele naturii şi cele filosofice ale prezentului. Dacă punctul de plecare al acestei învăţături despre creaţie în contextul situaţiei lumii de azi, nu însemnă că vrem să o acomodăm apologetic situaţiei prezente, ca să o salvăm. Nu alegem rezolvarea creaţionistă, pe care în prezent o doresc ştiinţele naturale moderne şi teoriile ei în alternanţă cu cosmologia biblică. Aceasta nu ar fi altceva decât o reîntoarcere la o învăţătură despre creaţie a unui timp trecut şi nu o înţelegere a credinţei despre creaţie în adevărata sa origine. Nu putem urma nici pe acei teologi care acceptă teoriile cosmologice prezente numai pentru a oferi o bază de discuţie propriei lor cosmologii religioase, ca apoi să le sancţioneze. Aceasta nu ar fi decât o rezolvare specifică credinţei iudeo-

creştine despre creație într-o supradimensionare general-religioasă a concepției despre lumea de azi.

Dimpotrivă, noi urmăm modelului *Identității și Relevanței*: identitatea credinței creştine despre creație a devenit, pe fondul crizei ecologice de azi, interesantă şi de aceea trebuie restabilită, iar relevanța ei reiese din criza ecologică a prezentului.

În acest capitol introductiv încercăm să dimensionăm criza ecologică a dominării omului asupra naturii şi să luăm în discuție contribuția tehnico-stiințifică şi teologică la această criză. În a doua parte a acestui capitol vom prelucra critic relația dintre teologie şi ştiințele naturii în raport cu teologia naturii. În încheiere ne vom îndrepta atenția către filosofia naturii în ceea ce priveşte înstrăinarea naturii şi să cercetăm capacitatea de adaptare a omului la condițiile de viață ale mediului înconjurător.

În acest prim capitol trebuie să izbutim să arătăm punctele orientative pentru o învățătură contemporană despre creație şi nu ne-am propus în acest context o prezentare cuprinzătoare a tuturor problemelor disputate.

§ 1. Criza de autoritate

Criza ecologică, cunoscută şi sub numele de „degradare a mediului înconjurător:, ne face cunoscut faptul că teologia, ştiințele naturii, împreună cu alte domenii ştiințifice, au acelaşi destin. Prin expresia „criză ecologică:, această problemă este numai în parte şi nemulțumitor descrisă. Este vorba în realitate despre o criză a întregului sistem al vieții lumii moderne industrializate, în care omul s-a adus pe sine însuşi şi mediul său înconjurător[1]. Relația societăților omeneşti cu mediul

[1] Comp. *The Global 2000 Report to the President,* Edited by the Council on Environmental Quality, Washington, 1980, germană: *Global 200. Der Bericht an den Präsidenten,* ed. R.Kaiser, Frankfurt, 1980; *Global Futur – Es ist Zeit zu handeln,* Freiburg, 1981; A. Peccei, *Die Zukunft in unserer Hand. Gedanken und Reflexionen des Präsidenten des Clubs of Rome,* Wien, 1981; vezi şi alte contribuții mai vechi ale Clubului de la Roma: *The Limits to Growth,* New York, 1972. Una dintre cele mai importante prognoze: în loc de

înconjurător este profund alterată datorită exploatării tehnologice a naturii, dacă nu chiar ireparabilă. Tehnologiile omeneşti de exploatare a naturii nu sunt altceva decât aplicarea cunoştinţelor ştiinţifice despre natură. Interesele oamenilor de a folosi şi utiliza cunoştinţele tehnico-ştiinţifice sunt ghidate de valorile şi convingerile societăţii omeneşti, valori şi convingeri ce domină societatea şi coordonează viaţa publică şi care îşi au izvorul în conştiinţa omului despre scopul şi sensul vieţii. Dacă vorbim despre „criza ecologică: a civilizaţiei moderne o facem pentru că gândim această criză la nivelul întregului sistem, cu toate subdiviziunile lui, începând de la moartea pădurilor până la extinderea nevrotică, de la degradarea apelor până la sentimentul nihilist al vieţii multor locuitori ai marilor oraşe[2].

Mediul natural al omului nu poate fi înţeles separat de mediul său social. Acele procese care pătrund distrugător mediul natural îşi au cauzele în procesele economice şi sociale. Dacă dorim să oprim distrugerea naturii trebuie ca relaţiile economico-sociale ale societăţii omeneşti să fie modificate. Societăţile care sunt în mod special preocupate pentru dezvoltarea producţiei şi ridicarea eficienţei muncii omeneşti, nu vor putea limita şi nici stopa degradarea progresivă a mediului înconjurător, pe care ele au creat-o[3]. Normele după care este orânduită societatea provin din tradiţiile ei culturale. Acestea au rezultat din schimbările ce au avut loc la nivel de efecte între

---

4,5 miliarde astăzi, în anul 2000, vor fi 6,35 miliarde, iar în 2030 – 10 miliarde de oameni vor popula pământul.

[2] Prognoza HABITAT – Konferenz 1979, Vancouver, vorbeşte de un număr mai mare de 2500 de oraşe mari cu 8-12 milioane locuitori în anul 2000. Pentru dezvoltarea oraşelor ca mega-oraşe comp. L. Mumford, *The City in History*, London, 1961; H. Levebre, *Die Revolution der Städte*, Frankfurt, 1976.

[3] *Bericht des Zentralkomitees an den VIII. Parteitag der SED*, Berlin 1971, 38: „Tema principală a planului cincinal constă într-o ridicare la un nivel mai înalt al vieţii materiale şi culturale a poporului pe fundamentul tempoului ridicat al productivităţii socialiste, a unei mai înalte efectivităţi a progreselor tehnico-stiinţifice şi a creşterii productivităţii muncii”, la această colecţie de dogme ale progresului, fără consideraţie la costuri H. Falcke, *Verantwortung der Christen in einer sozialistischen Gesellschaft für Umwelt und Zukunft des Menschen*; în „Die Zeichen der Zeit”, 1979, p. 24-263.

priceperea sensului vieţii şi forma ei socială şi economică. Sisteme de valori şi sensuri s-au înrădăcinat, pe parcursul unei lungi istorii, în subconştientul oamenilor. Schimbarea lor durează foarte mult.

Deoarece aceste valori şi sisteme nu pot fi modificate şi înlocuite, distrugerea naturii nu va cunoaşte un sfârşit, însă această distrugere a mediului înconjurător scoate în lumină valorile pierdute şi criza sensului.

Împovărarea mediului înconjurător creşte proporţional cu numărul populaţiei omeneşti. Cu cât creşte numărul populaţiei din marile oraşe, proporţional distrugerea modelului comportamental, al normelor morale şi al conştiinţei vieţii sunt trecute cu vederea. Frica şi agresiunea vor creşte. Criza ecologică include criza socială, criza de valoare şi sens în societatea omenească, precum şi o creştere a labilităţii personalităţii[4]. Măsurile de apărare, care pot constitui o reacţie ambivalentă, ar putea să extindă şi să adâncească această criză. Spre exemplu, introducerea unui corp străin într-un organism poate naşte procesul de autoimunizare a organismului. Apărarea protejează organismul o vreme, dar pe durată lungă îl distruge. Autoimunizarea este cel mai adesea o boală mortală[5]. Analog, există o apărare a crizei ecologice în societatea noastră, care serveşte ea însăşi la extinderea şi adâncirea acestei crize: este o criză inofensivă în faţa împovărării mediului înconjurător şi a nefericitelor efecte colaterale ale tehnologiei moderne. Se acceptă uşor o rezolvare tehnică a crizei. Această inofensivitate îndepărtează dureros schimbarea întregului sistem al vieţii. Efectul constă în apatia crescândă a omului vis-à-vis de moartea lentă a naturii. Moartea îşi face apariţia şi în rândul oamenilor, de vreme ce nu se mai întrevede nici o rezolvare a crizei sistemului de viaţă. Numai sistemele capabile să îndure aceste

---

[4] comp. E. von Weizsäcker, (ed.), *Humanökologie und Umweltschuz. Studien zur Friedensformschung*, Band 8, Stuttgart, 1972. Comp. şi A. Auer, *Umweltèthick. Ei teheologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf, 1984.

[5] despre aceasta a arătat H.B. Friedgood, *Unmenschliche Menschlichkeit*, în „Humanökologie und Umweltschutz", aa O. 23 u.

suferinţe pot supravieţui, deoarece numai ele sunt pregătite pentru schimbare şi înnoire[6].

Vom cerceta acum influenţele reciproce dintre ştiinţă şi valoare în civilizaţia modernă şi apoi vom arăta legătura existentă între aceste valori şi învăţătura creştină despre creaţie. Nu vom trata teoretic despre ştiinţă şi teologie, ci vom situa ştiinţa şi teologia în cadrul extinderii puterii omului asupra naturii. De aceea nu vor fi prezentate concepte teoretice în sine, ci structura puterii lor şi vom aşeza raportul dintre teologie şi ştiinţă la nivelul teoriei pure[7].

1. *Ştiinţele moderne ale naturii* au apărut în contextul idealurilor, valorilor şi convingerilor omeneşti. Anumite interese au asigurat progresul lor, iar rezultatele trebuiau să fie satisfăcătoare[8]. În contextul social al ştiinţei există mereu interese în joc. În lupta pentru existenţă sunt folosite, printr-un amestec politic, progresele tehnico-ştiinţifice şi sunt utilizate atât pentru asigurarea puterii cât şi pentru un progres al vieţii. Amestecul dintre politică şi ştiinţă implică volens-nolens şi oamenii de ştiinţă. Criteriile de apreciere a proiectelor ştiinţifice sunt de natură politică. Dacă se doreşte păstrarea strictă a subiectelor ştiinţifice şi neimplicarea lor politică, atunci acest demers va avea efecte inevitabile asupra muncii cercetătorului şi al rezultatelor lui.

Contextul politic al ştiinţei şi tehnologiei este stabilit de pretenţiile comune spre care comportamentul colectiv al societăţii se orientează. Pretenţiile colective, dorinţele şi idealurile, le numim *valori acceptate*. Prin valorizarea

---

[6] Contextul dintre capacitatea de a învăţa şi de a suferi este din vechime cunoscut. În greceşte se spune μ□□ει□ şi π□□ει□.

[7] I.G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, New York, 1966; E.C. Rust; *Science and Faith. Towards a theological undersanding of nature*, New York, 1967; H. Nebelsick, *Theology an Science in Mutual Modification*, New York, 1981; A.R. Peacocke, *Ceration in the World of Science*, Oxford, 1979.

[8] Comparaţi *Die Analise und Kritik* de *H. Marcuse*, *Der eindimensionale Mensch*, Frankfurt, 1967; J. Habemas, *Erkentnis und Interesse*, Frankfurt, 1965; M. Horkheimer, *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*, ed. A. Schmidt, Frankfurt, 1967.

acţiunilor, ele reglează şi orientează în fapt viaţa. Ce fel de valori a adus dezvoltarea civilizaţiei moderne? Dacă se compară civilizaţia tehnico-ştiinţifică modernă cu cultura premodernă, atunci se poate constata o deosebire importantă: deosebirea între creşterea societăţilor ca pondere a populaţiei şi echilibrul acestora. Culturile anterioare nu au fost în nici un caz primitive sau subdezvoltate, ci au demonstrat păstrarea unui sistem echilibrat înalt în relaţia omului cu natura şi a amândurora cu Dumnezeu. Pentru prima dată civilizaţiile moderne sunt programate la dezvoltare, expansiune şi înrobire. Câştigul puterii, creşterea puterii, asigurarea puterii pot, alături de „vânarea fericirii:, să constituie valorile civilizaţiilor moderne[9].

Pentru extinderea puterii omului asupra naturii şi pentru lipsa de măsură în dorinţa de acaparare a puterii, a fost făcută responsabilă tradiţia iudeo-creştină: ea i-a atribuit omului calitatea de stăpân asupra pământului. Ea a dezvrăjit lumea naturii şi a desacralizat-o, afirmând o lume profană[10]. Totuşi, această concepţie biblică antropocentrică despre lume este mai veche de trei mii de ani. Dezvoltarea tehnico-ştiinţifică a civilizaţiei moderne începe cel mai devreme acum 400 de ani. Trebuie să fi existat alţi factori determinanţi. Acum 400 de ani întâlnim imaginea unui Dumnezeu al Renaşterii şi al nominalismului: Dumnezeu este Atotputernicul şi *potentia absoluta* este însuşirea, calitatea principală a divinităţii sale. De aceea omul, chipul său pe pământ, trebuia să năzuiască puterea

---

[9] R.L. Shinn (ed.), *Faith an Science in an unjust world.* Reports of the WCC's Conference on Faith, *Science and the Future,* Genf, 1980; P. Abrecht (ed) Faith, *Science and the Future,* Philadelphia, 1978. „Life, Liberty and the Pursuit of Happiness" aparţine, după explicaţiile independente americane din 1776, neîngrăditelor drepturi ale omului. Vezi H.M. Jones, *The Pursuit of Happiness,* New York, 1966.

[10] Z.B.C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadelosen Folgen des Christentums,* Hamburg, 1972. Vezi şi U. Krolzik, *Umweltkrise-Folge des Cristentums?* Stuttgart, 1980, G. Liedke, *Im Bauch des Fisches, Ökologische Theologie,* Stuttgart, 1979; Ph. Schmitz (ed.), *Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise,* Würzburg, 1981. E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Cristentums,* Regensburg, 1981. Comp. G. Altner (şi alţii*), Manifest zur Versöhnung mit der Natur,* Neukirchen, 1984.

pentru a-şi câştiga divinitatea[11]. Nu Bunătatea sau Adevărul, ci Puterea a fost preferată dintre atributele divinităţii. Dar cum poate omul să câştige puterea pentru a deveni asemenea cu Dumnezeu? Prin ştiinţă şi tehnică, căci „ştiinţa este putere:, apreciază Francis Bacon: Ţelul cunoştinţelor ştiinţifice ale legilor naturii este puterea asupra naturii şi cu asta se reaşează stăpânirea omului ca fiind conformă cu imaginea lui Dumnezeu[12]. De asemenea, René Descartes explică aceasta în teoria sa ştiinţifică, „Discurs de la méthode:, că ţelul ştiinţelor exacte este de a-l face pe om „maître et possesseur de la nature:[13].

Atâta timp cât interesul de bază al ştiinţelor naturii este câştigul de putere, aceste ştiinţe sunt „formatoare de putere:[14], nu atât în utilizarea lor tehnologică cât în principiile lor metodice. Metoda analizării şi obiectivizării sistemelor vieţii naturale este metoda supunerii ei voinţei omului: Divide et impera! Prin această metodă natura este aşezată de cealaltă parte a omului, ca subiectul lui principal. El nu mai este un membru în această comunitate a creaţiei, ci se priveşte ca stăpân şi proprietar al ei. Mediul înconjurător şi felul în care este perceput e deja o problemă a subiectivităţii omului[15]. Dualismul cartezian

---

[11] H. Blumenberg, *Die Ligitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1979. Cercetări engleze şi americane: L. White, *The Religious Roots of our Ecological Crisis*, Science 155, 1967, p. 1203-1207, şi W. Leiss, *The Domination of Nature*, New York, 1972.

[12] Cit. după W. Leiss, aaO 48 u. Ceea ce însemnă pentru Bacon „stăpânirea omului asupra naturii", descoperă imaginea sclaviei utilizată de el: „I am come in very truth leading to you Nature with all her children to bind her to your service and make her your slave" (aaO. 55). Conform acestei imagini, „mama natură devine supusă împreună cu copiii ei, nu omului, ci bărbatului. Vezi critica lui R. Ruether, *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbefreiung und menschliche Befreiung*, München, 1979, p. 200 ş. u.

[13] R. Descartes, *Discours de la Méthode (1692)*, Mainz, 1948, p. 145. vezi şi G. Liedke, *Von der Ausbeutung zur Kooperation*, în E.v. Wiezsäcker, *Humanökologie und Umweltschutz*, aaO. 36-65, bes. Tese 12.

[14] C. Fr. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtliche Anthropologie*, München, 1977, p. 253 ş. u.

[15] M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, în: „Holzwege", Frankfurt, 1957, p. 69 ş. u, p. 80 ş u; G. Rohrmòser, *Subiectivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft in Denken des jungen Hegel*, Frankfurt, 1961.

res cogitans și *res extensa* constituie teoria țelului acestui proces modern de diferențiere dintre om și natură. Identificarea omului ca *res cogitans* este la fel de dușmănoasă omului precum este supunerea naturii ideii geometrice de expansiune. „În mod special prin Cartesius, elanul lipsei înțelegerii spirituale a naturii are ca urmare înțelegerea nenaturală a Spiritului și o înțelegere desacralizată, remarcă critic Franz Baader[16].

Obiectivarea științifică a naturii conduce la exploatarea tehnologică a ei prin oameni. Raportul societate-natură este stabilit, în statele industriale moderne, prin supunerea puterilor naturii și exploatarea resurselor, a „zăcămintelor: Tot ceea ce acoperă ideea de civilizație umană înseamnă exploatare. Pe înțelesul nostru este vorba de o prădare infantilă a naturii mame. „Capacitățile noastre de exploatare au crescut considerabil, dar capacitatea noastră de autocontrol al afectelor și dorințelor omenești, deloc. (Alexander Mitscherlich)[17]

Marxismul a criticat de asemenea exploatarea capitalistă a omului de către om[18]. Distrugerile mediului înconjurător prin industrializarea statelor socialiste nu este inferioară distrugerilor de mediu înconjurător din vremea statelor capitaliste industrializate. Criza ecologică este un sistem neutral deschis. Pentru natură nu este important din ce parte, socialistă sau capitalistă, este alterată. Ea suportă azi cel mai mare rău care s-a petrecut până acum pe pământ. Consecințele sunt cunoscute și nu trebuie în mod expres precizate. Peste tot sunt probleme: creșterea necontrolabilă a populației, creșterea industrială, creșterea reziduurilor industriale, creșterea consumului energetic, creșterea irascibilității și a labilității sufletului omenesc. Aceste procese sunt independente și se accelerează reciproc. Progresul nu este doar o exprimare a speranței secolului al XIX-lea, ci realitatea la care oamenii statelor industrializate se simt condamnați. Evaluarea altor state și culturi ca fiind subdezvoltate exprimă un imperialism sărac

16 Fr. Bader, *Über den Zweispalt des religiösen Glaubens und Wissens*, Darmstadt, 1958, p. 49.

17 A. Mitscherlich, *Thesen zur Stadt der Zukunft*; Frankfurt, 1971, p. 139.

18 A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt, 1962, 1971.

spiritual, care-i raportează pe toți ceilalți la propria stare de dezvoltare și putere de dominație[19].

Odată cu împlinirea nevoilor cresc și pretențiile, mereu crescânde și punând în mișcare forța motrice pentru o productivitate ridicată. Cu resurse limitate nu se poate face, totuși, progres nelimitat și cu posibilități limitate nu pot fi mulțumite pretențiile nelimitate. Trecând peste posibilitatea găsirii unor noi resurse energetice și a dezvoltării ingineriei genetice în vederea descoperii altor alimente, lumea se adâncește tot mai mult în criză, dacă în lipsa unor măsuri rămân doar pretențiile.

Progresul ne apare înscris într-un cerc vicios, în care el servește morții și nu vieții. O întrebare se pune oamenilor de știință și civilizației tehnico-științifice: nu este natura într-adevăr nimic altceva decât un bun lipsit de importanță, pe care omul trebuie să-l supună și să facă cu el ce vrea?

2. *Teologia creștină* nu este mai puțin afectată de criza ecologică decât știința și tehnologia. Industrializarea statelor moderne a apărut în anumite arii cultural-creștine. În acestea, Biblia a păstrat și determinat pentru mult timp sistemele de valori și de sens. De asemenea, formele culturii seculare moderne și concepțiile ateiste despre lume rămân un domeniu de influență al tradiției biblice și creștine, chiar dacă ele au fost privite critic. Dilema teologică poate fi recunoscută astfel:

Critica modernă a tradiției iudeo-creștine arată că în referatul creației „Creșteți și vă înmulțiți, umpleți pământul și-l stăpâniți (Gen. 1,28) sunt prezente fundamentele crizei ecologice de azi: perpetuarea nelimitată a ființei omenești, suprapopularea pământului și supunerea naturii[20].

Stă așadar în referatul creației legitimarea omului la dominarea lumii? Este acest tip de victorie a dominării naturii o

---

[19] comp. *Die Kritik der Dependenztheorien* von F.H. Cardoso, T. dos. Santos, A.H. Frank, A. Pinto u.a., pe a căror analiză este construită „Teologia eliberării" de G. Guiterez, H. Assmann, J.C. Scanone, J.L. Segundo, E. Dussel, ș.a.

[20] C. Amery, aaO. 15 u.

realizare a acelei dispoziţii biblice dată omului? Aici întâlnim mai multe neînţelegeri care au fost într-un mod apologetic nefericit, deficient, susţinute de teologie şi Biserică.

Imaginea biblică concretă despre supunerea pământului nu are nimic de-a face cu referatul biblic al stăpânirii creaţiei, pe care tradiţiile teologice seculare l-au promovat ca şi *dominum terrae*, ci este o poruncă ce priveşte hrana omului: oamenii trebuie ca împreună cu animalele să primească de la viaţă ceea ce pământul, prin plante şi pomi fructiferi, le oferă[21]. O dominare prin extinderea puterii asupra naturii nu era gândită. Găsim noţiunea de „domnie" la Gen 1,26: „Şi Dumnezeu a zis: Să facem om după chipul şi asemănarea noastră, care să stăpânească peştii mărilor, văzduhul şi peste tot pământul". Această *stăpânire* este înţeleasă aici ca fiind o caracteristică a omului aflat în legătură cu Dumnezeu, Creatorul şi Ţiitorul lumii, om definit ca şi chip al lui Dumnezeu. Pentru că oamenii şi animalele trebuie să se hrănească din roadele pământului, se poate înţelege această stăpânirea omului peste animale numai ca o stăpânire a păcii, fără a avea dreptul asupra vieţii şi morţii căci omul are rolul unui judecător al bucuriei, al păcii.

Întotdeauna apar neînţelegeri dacă se scot pasaje biblice din contextul lor şi sunt folosite pentru legitimarea altor interese. Trebuie să fim atenţi la relatarea iahvistă din Gen. 2,15, care vorbeşte despre „grădina Eden" pe care oamenii trebuiau să o îngrijească. Acest lucru e valabil şi în ceea ce priveşte stăpânirea omului asupra pământului, pe care trebuie să-l ocrotească şi îngrijească. Nu este vorba nicidecum despre o agresiune sau exploatare. Dorinţa de putere, creştere şi progres, care impregnează civilizaţia modernă, a fost chiar teologic legitimată cu ajutorul învăţăturii despre creaţie, însă ea nu are un fundament scripturistic. Autoafirmarea omului în raport cu lumea şi infestarea acesteia de către spiritul omenesc, nu a fost hotărâtă de învăţătura creştină[22].

---

[21] O.H. Steck, *Welt und Umwelt*, Stuttgart, 1978, a prezentat prima interpretare ecologică a acestei învăţături biblice.

[22] Fr. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Heidelberg, 1956, p. 319, *Zur Kritik der apologetischen Theologie Gogartens*; R. Weth, *Gott in*

Totuşi, are învăţătura biblică despre creaţie vreo contribuţie, cât de mică, la dezvrăjirea şi desacralizarea lumii, şi aşa eliberată să o predea omului? Nu a profanat lumea tocmai această adâncă diferenţiere dintre Dumnezeu şi lume, ca „opera mâinilor sale" şi să o ofere omului deschisă pentru cercetare? Nu a fost oare această credinţă biblică despre creaţie lipsită de puterile recunoaşterii lumii din partea omului? Pentru că a doua relatare biblică creaţionistă ne arată că lumea a fost creată pentru a fi supusă omului, se crede azi în înrobirea naturii de către om, ceea ce şi afirmă concepţiile antropocentrice despre lume şi viaţă. Negaţia acestei apologii este corectă: credinţa despre creaţie nu înţelege lumea nici ca fiind divină, dar nici demonică. Dar poziţia este falsă: a înţelege lumea ca şi creaţie a lui Dumnezeu nu înseamnă că ea poate fi luată în posesie de către om. Dacă lumea este creaţia lui Dumnezeu, atunci ea rămâne proprietatea sa, omul având numai rolul de administrator al ei. Ea trebuie tratată după măsura dreptăţii divine şi nu după puterea de dezvoltare omenească.

Concepţia antropocentrică, după care cerul şi pământul au fost create pentru a fi supuse voinţei omului, omul fiind „coroana creaţiei" este clasificată de adepţii dar şi de criticii ei, ca fiind *tradiţie biblică*[23]. Ea se numeşte însă biblică, căci după tradiţia biblică Dumnezeu a creat lumea din iubire pentru a-şi arăta slava şi „coroana creaţiei sale: nu este omul, ci Sabatul. Omul, ca şi chip al lui Dumnezeu, are poziţia lui privilegiată în univers, în creaţie, dar alături de toate creaturile cereşti şi pământeşti îl preamăreşte pe Dumnezeu în slava lui. Aceasta imagine teocentrică îi dă omului şi poziţiei sale privilegiate în univers, posibilitatea ca să se înţeleagă ca şi element al comunităţii creaţiei. Teologia creştină trebuie să elibereze credinţa creştină despre creaţie de acea modernă teorie

Jesus, München, 1968; M. Welker, *Der Vorgang Autonomie*, Neukirchen, 1975, p. 129.

[23] Critica de bază provine de la K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen, Zur Kritik der geschichtlichen ·Existenz*, Stuttgart, 1960; *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart, 1966.

antropocentrică a vieții, dacă vrea să-şi găsească, în raport cu natura, înțelepciunea corespunzătoare.

În sfârşit, teologia a răspuns destul de des victoriei ştiinţifice cum că ea se apleacă asupra domeniului istoric şi că lasă natura ştiinţei.[24] Teologia istoriei pare pregătită să accepte tradiţiile istorice ale Făgăduinţei şi Speranţei viitorului. Teologia istoriei poate de asemenea să stabilească praxisul istoric al omului. Istoria a devenit simbolul lumii doar când ideea de „cosmos" nu a mai îndeplinit această funcţie. Ştiinţa despre istorie a devenit o „Ştiinţă universală", atât teologică cât şi ateistă[25]. Teologia rămâne o teologie dualistă a timpurilor moderne care aşează natura şi istoria faţă în faţă. Istoria omului şi natura nu sunt privite ca parte a istoriei naturii, fiindcă natura este înţeleasă ca parte a istoriei omeneşti. Naturii îi sunt contestate elementele istorice ale contingenţei, potenţialităţile şi deschiderea spre viitor, acestea fiind reclamate de istoria omenească.

Teologia trebuie să-şi elibereze credinţa despre creaţie de această supraevaluare a istoriei. O privire asupra „istoriei naturii"[26] este o perspectivă în care acest lucru se poate întâmpla. Lipseşte cealaltă perspectivă, a naturii pământului în care se petrece istoria umană. Mai lipseşte şi perspectiva creaţiei care transcende, în raport cu timpul şi spaţiul, istoria umană. Nu există o îngrădire naturală a istoriei lumii omului? Nu există o cunoaştere a creaţiei lui Dumnezeu, care conţine istoria umană a mântuirii şi a căderii şi ce importanţă are cerul în creaţia lui Dumnezeu.

---

[24] În ciuda tezei mele despre apocalipsă, *„Anfang einer eschatologischen Kosmologie oder einer eschatologischen Ontologie"* (124) aşez aici o graniţă deschisă *„Teologie der Hoffnung"*, München, 1964.

[25] Acesta este teza lui K. Marx, care domină înţelegerea marxistă a naturii: „noi cunoaştem numai o singură ştiinţă, ştiinţa istoriei", *Die Frühschriften*. Ed. S. Landshut, Stuttgart, 1953, p. 546. A fost apreciată şi preluată de W. Pannenberg. Comp. *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 1961, p. 91 ş. u. *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967, p. 22 ş u; 91 ş u.

[26] Cf. Fr. von Wizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, Göttingen, 1957, a cărui titlu a fost dur contestat de R. Bultmann.

Câtă vreme cunoştinţele teologice afirmă pe cele ştiinţifice, se naşte o credinţă despre creaţie necorespunzătoare în raport cu lumea. În ce fel se poate înţelege lumea ca şi creaţie a lui Dumnezeu?

Dacă ştiinţa caută câştigul puterii, atunci şi cunoştinţele ştiinţifice sunt cele dominatoare[27]. Noi cunoaştem ceva, atâta vreme cât putem stăpâni acel ceva. Prin ideile ştiinţifice definim, prin definiţii constatăm şi identificăm obiectele.

Credinţa despre creaţie aduce pentru prima dată o lumină asupra înţelegerii creaţiei, numai dacă este gândită ca formă alternativă a cunoaşterii meditative. „Cunoaştem câtă vreme iubim" a zis Augustin. Prin această formă de cunoaştere minunată, mirabilă, plină de iubire, nu punem lucrurile în acord cu noi, ci le recunoaştem autonomia şi luăm parte la viaţa lor. Noi nu dorim să cunoaştem pentru a domina, ci pentru a co-participa. Asemenea cunoştinţă întăreşte comuniunea şi poate fi descrisă, alături de ştiinţa stăpânirii, ca şi ştiinţă a comuniunii[28]. Astfel există şi este susţinută viaţa. Teologia creştină trebuie să mediteze la propria sa înţelepciune, dacă doreşte ca prin contribuţia sa să soluţioneze criza ecologică a civilizaţiei tehnico-ştiinţifice moderne[29].

§ 2. Pe calea către o teologie ecologică a naturii

Având în vedere raportul corespunzător dintre teologie şi ştiinţele naturii[30], învăţătura teologică despre creaţie poate deosebi trei nivele:

---

[27] J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968.

[28] Comp. I. D. Zizioulas, *Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter*, în „Kud", 26, 1980, p. 2-49.

[29] Despre cunoaşterea meditativă: Cf. Fr. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen, Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München, 1977, cmb. cap IV; Th. Merton, *Contemplation in a world of action*, New York, 1965; J.Moltman, *Gotteserfahrungen, Hoffnung, Angst, Mystik*, München, 1979.

[30] I.G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, New York, 1966, a prezentat amănunţit istoria.

1. În primul stadiu, amestecul dintre tradiţiile biblice şi imaginea antică a lumii dă naştere unei cosmologii religioase. Din acest amestec au fost excluse atât elementele explicative panteiste ale transformării cosmosului cât şi cele gnostice ale demonizării lui. Prezentarea teologică a transcendenţei Creatorului vis-à-vis de creaţia sa, scoate în lumină imaginea cosmologică a unei lumi imanente, contingente, mărginite în timp şi spaţiu. Prezenţa Duhului Creatorului transcendent în creaţie lasă lumea să apară ca o lume ordonată a lui Dumnezeu, o lume plină de slava sa, condusă de înţelepciunea lui[31]. Teologia cosmologică medievală a fost mereu o expunere teologică a celor şase zile lucrătoare, după Geneză 1 cu ajutorul imaginii ptolemeice a lumii antice. De această cosmologie s-au eliberat treptat ştiinţele moderne ale naturii, chiar dacă psiho-teologia Renaşterii, reprezentată de Newton, a oferit încă o dată nou născutei ştiinţe a naturii cadrul unei cosmologii religioase.

2. În stadiul al doilea, are loc o emancipare a ştiinţei naturii faţă de această cosmologie, iar teologia îşi retrage din cosmologie învăţătura despre creaţie şi se reduce la o credinţă personală despre creaţie. Imaginea antic-medievală a lumii este definită ca neştiinţifică iar istoria biblică a creaţiei este privită ca un mit. Învăţătura despre creaţie apare acum o credinţă personală, după care omul trebuie să se încreadă creatorului şi nu creaţiei. În acest stadiu, teologia şi ştiinţa şi-au definit limitele reciproce. După procesul lui Giordano Bruno, al lui Galileo Galilei şi al conflictului public dintre Charles Darwin şi Sigmund Freud, se poate vorbi de o delimitare paşnică a graniţelor dintre teologie şi ştiinţă, o coexistenţă binevenită dar irelevantă.

3. Azi se poate vorbi de al treilea stadiu în care se găseşte teologia şi ştiinţa. Este vorba de o comunicare de necesitate dată de criza ecologică modernă şi de o colaborare reciprocă în vederea supravieţuirii omului pe pământ. Pentru prima dată, teologia recunoaşte că nu mai este necesară menţinerea graniţelor ei în faţa ştiinţei, deoarece a dispărut demult credinţa

[31] Forma clasică a preluat-o de la Thomas von Aquin: *Summa Theologica* I q 44-119.

ştiinţifică din ştiinţele naturii. Treptat, încep şi oamenii de ştiinţă să descopere că teologia creştină nu este marcată de o imagine conservatoare despre lume, ci este un partener demn de încredere atât pentru domeniul cosmologic cât şi pentru cel practic al societăţii. Într-o situaţie în care se vorbeşte despre a alege între lume sau dispariţia ei, nu-şi prea pot permite nici ştiinţa nici teologia împărţirea realităţii. Teologia şi ştiinţa se apropie tot mai mult de o comună conştiinţă ecologică[32].

O privire retrospectivă critică asupra cosmologiei unei credinţe personale despre creaţie ne va ajuta să găsim punctele de referinţă pentru modelul ecologic şi responsabilitatea învăţăturii teologice despre creaţie. Când *Nicolae Copernic* a scris cartea „De revolutionibus orbium coelestium", ea a fost editată prima dată în 1543 de reformatorul *Andreas Osiander* din Nürnberg[33]. În prefaţă se vorbeşte despre schimbările importante pe care ideile lui Copernic le-au adus asupra imaginii lumii cu ajutorul noţiunii retorice a ipotezei: Ipotezele nu sunt deloc *articuli fidei*, ci *fundamenta calculi*, motiv pentru care aceste ipoteze nu contrazic articolele credinţei creştine cu privire la această imagine nouă despre lume. Chiar dacă însăşi Copernic s-a distanţat mai târziu de afirmaţia lui Osiander, deosebirea s-a dovedit a fi eficientă[34]. Credinţa care se referă la Dumnezeu nu orientează raţiunea spre o anumită imagine a lumii, ci oferă libertate ştiinţei în a cunoaşte lumea în orizontul deschis al proiectelor variabile, ipotetice. Credinţa în Dumnezeu eliberează raţiunea de dogmatism şi ştiinţa de idoli şi idolatrie.

Johanes Kepler prezintă, asemeni lui Galilei mai târziu, părerea că intenţia lui Dumnezeu cu Biblia nu a fost aceea de a corecta părerile greşite despre lume, pentru a influenţa progresul

---

[32] Pentru această conştiinţă obiectivă, conferinţa ecumenică din Boston 1979 a fost un semnal. Comp. anm. 9.

[33] H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, ed. Suhrkamp 138, Frankfurt, 1965, p. 92 ş. u.

[34] W. Elert, *Morphologie des Luthertums* I, München, 1931, p. 363 ş.u.; E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Gütersloch, 1949, p. 115 ş. u. La fel s-a exprimat mai târziu şi cardinalul Bellarmin în cazul Galilei. Comp. I. Barbour, aaO.33.

omenirii, ci ca să-şi reveleze mântuirea[35]. Această expunere reformatoare a tradiţiilor biblice cu privire la umanitate, şi chiar problema mântuirii personale, au fost resimţite ocazional ca eliberare, cu alte cuvinte ca şi posibilitate de a confirma autenticitatea Bibliei în era ştiinţei, pe de o parte, iar pe de altă parte posibilitatea ca dogmele credinţei să trateze raţional natura. Însă această concentrare înspre mântuirea persoanei a separat teologia de cunoaşterea lumii omeneşti şi a stăpânirii ei. Domeniul ei a devenit mântuirea sufletului în împărăţia lăuntrică. Dimensiunea cosmică, pământească, trupească, a mântuirii a fost ignorată. Universalitatea şi totalitatea mântuirii a fost subapreciată. Cu cât mântuirea personală a fost gândită mai mult în afara lumii, cu atât mai indiferente faţă de mântuire sau nemântuire au devenit cunoaşterea şi înfăţişarea lumii. Astfel s-a adâncit dihotomia dintre subiectiviatea omului şi realitatea lumii. Adevărul credinţei şi adevărul ştiinţei s-au despărţit. Teologia putea prezenta credinţa despre creaţie numai în domeniul existenţei omeneşti, dar nu şi în cel al naturii şi al relaţiei dintre om şi natură. Dacă Dumnezeu nu mai este „puterea ce determină toate", atunci adevărul nu mai este *un* adevăr, iar mântuirea nu mai este mântuirea *universală.*

Trecând peste puţine excepţii, teologia protestantă s-a aliniat dihotomiei lumii moderne. Mulţi văd în aceasta deosebirea reformatoare dintre lege şi Evanghelie, dintre persoană şi operă, precum şi dintre împărăţia spirituală şi cea lumească. Teologia a adâncit astfel prăpastia existentă. Într-o formă legitimată asta înseamnă: *eliberarea raţiunii prin credinţă.* Reforma a stabilit un contract etern între „credinţele creştine vii" şi toate celelalte părţi independente de certarea sa. Cu această oferire de libertate rezolvă Reforma „nevoile timpului nostru", scrie *Friedrich Schleiermacher*[36]. *Friedrich Gogarten*[37], *Rudolf Bultmann*[38] şi *Emil Brunner*[39] au adâncit

[35] J. Hübner, *Die Theologie zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft*, Tübingen, 1975.
[36] Fr. Schleiermacher, *Sendschreiben an Dr. Lücke, als Einleitung zu: der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, zit. nach Ausg. „Bibliothek theologischer Klassiker", Band 13, 1889, p. 36.
[37] Fr .Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Heidelberg, 1952

diferenţa dintre persoană şi natură pentru a nu mai putea fi recunoscut nici un context pozitiv între rezultatele personale şi cele ştiinţifice. Chiar şi *Gerhard Ebeling* vorbeşte despre „eliberarea ştiinţei naturii"[40].

Karl Barth aşează şi el o graniţă: „ştiinţa naturii are spaţiu liber la ceea ce teologia a descris ca operă a creatorului. Iar teologia are voie şi trebuie să se mişte liber acolo unde o ştiinţă a naturii, care nu este o tainică gnoză păgână, şi-a impus limitele. „El nu s-a exprimat foarte clar asupra topografiei acestei „graniţe" ci numai profetic „pot fi stabilite *unde*-le şi *cum*-ul ambelor graniţe"[41]. În mod fericit el nu s-a oprit în teologia sa la aceste graniţe, ci a utilizat adesea şi părerile ştiinţifice.

Ştiinţa modernă lasă să se vadă această formă de legitimare „a eliberării ştiinţei naturii" ca un mit dominator al teologiei. Dar nici ştiinţa nu şi-a reclamat pentru sine acest câştig al libertăţii datorită Bisericii şi credinţei, şi nici teologia datorită dezvoltării ştiinţei. Teologia se concentrează, după retragerea din cosmologie, pe credinţa personală: „Eu cred că Dumnezeu *m-a* creat...", aşa cum afirmă micul catehism luteran. Bineînţeles că fiecare credinţă despre creaţie conţine această certitudine personală dar aceasta a fost interpretată în mod exclusiv, cu toate că erau gândite inclusiv toate creaturile: „Afirmaţia despre creaţia lumii nu este o teorie, nici o ipoteză a explicării ei, ci o cunoaştere personală şi existenţială, căci certitudinea lumii ca şi creaţie îşi are fundamentul în întâlnirea lui Dumnezeu cu mine", zice *Paul Althaus*[42].

38 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen II*, Tübingen, 1958, 77: „Creştinismul nu protestează împotriva ştiinţei profane, pentru că înţelegerea eshatologică a lumii nu este o metodă explicativă a lumii şi pentru că profanarea lumii nu poate fi realizată prin explicarea ei, ci numai printr-o hotărâre de moment". Asemeni şi Bultman utilizează toposul apologetic al eliberării.

39 E. Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik II*, Zürich, 1950, p. 17 ş. u.

40 G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen, 1979, p. 302.

41 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zürich, 1945, Cuvânt înainte.

42 P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloch, 1962, *§28 Schöpfung*, p. 301 ş. u.

Şi pentru *Emil Brunner*, credinţa în Dumnezeu ca şi creator era „adevărul ca întâlnire". El nu dorea să promoveze creaţia ca o simplă teorie despre naşterea lumii[43]. Nici o învăţătură de credinţă teologică despre creaţie nu are voie să se limiteze la o înţelegere existenţială personală. Ea trebuie să gândească întreaga lume cunoscută. Dacă Dumnezeu nu este creatorul lumii, atunci poate că nu este nici creatorul meu.

Contradicţia permanentă dintre imaginea lumii şi credinţa despre creaţie, este definită de o lungă tranziţie de la primul la al doilea stadiu. Dacă se face o distincţie fictivă, în persoană şi natură, a realităţii atât ştiinţifice cât şi teologice, atunci această critică nu înseamnă că teologia trebuie să se întoarcă înapoi la cosmologia religioasă a trecutului ei biblic, bisericesc medieval. Teologia ecologică a naturii, necesară astăzi, nu se poate mulţumi cu nevoile ideologice specifice unei concepţii despre lume şi viaţă îngrădite, ci trebuie să dea orientare crizei ecologice a lumii. În controversatul raport dintre teologie şi ştiinţă a apărut un al treilea partener, natura paralizată şi muribundă. De aceea se apelează numai secundar la graniţele ce le despart, în prim plan stând acomodarea teologiei şi ştiinţei condiţiilor mediului natural înconjurător.

Creşterea rapidă a informaţiilor ştiinţifice despre natură trebuie să fie puse în legătură cu viziunea şi coordonarea teoretică, dacă se doreşte a fi utilă. Creşterea rapidă a stadiului ştiinţific face ca teoriile singulare şi orientarea generală să fie mult mai uşor de depăşit. Ele primesc caracter de proiect care trebuie să fie atât de flexibile şi creatoare încât să poată da curs altor proiecte noi. De asemenea o teorie teologică a naturii o să fie variabilă şi provizorie.

Modurile de gândire în stadiul al doilea au plecat de la natură şi ştiinţă, străbătând subiectivitatea omului, şi din acest stadiu au desprins privirea generală a lumii în natură şi istorie. Această gândire subiectivă este gândirea obiectivată, particularizată, definită şi identificată. Odată cu intrarea în stadiul ecologic, acest mod de gândire se schimbă. Fără ca subiectivitatea şi potenţialităţile ei să distrugă obiectivitatea lumii, se poate înţelege

[43] E. Brunner, aaO.19.

sistemul vieții din însăși mediul înconjurător. Lucrurile nu vor mai fi numai niște obiecte raportate la subiectul omenesc, ci vor fi privite în același timp în propria lor structură și comuniune cu lumea înconjurătoare. De asemenea și subiectul omenesc începe să se definească în raport cu mediul său înconjurător apropiat sau îndepărtat. Modurile sale particulare de reflexie vor fi înlocuite de cele generale[44]. Se poate vorbi despre o gândire integrativă. În locul cunoștințelor subiective apar cele participative. În timp ce în stadiul al doilea metoda izolației era dominatoare, în cel de-al treilea stadiu devine mai importantă integrarea obiectelor în mediul lor de viață.

4. Ce teme decurg de aici pentru teologie?

După ce știința naturii ne-a prezentat creația ca și natură, teologia trebuie să ne arate natura ca și creație a lui Dumnezeu.

1. Natura înțeleasă ca și creație a lui Dumnezeu nu descoperă o lume divină sau demonică, ci pur și simplu o lume contingentă. Este contingentă în existența ei și în tot ce există în ea. Este contingentă pentru că nu se deduce din ideea despre Dumnezeu, ci este cunoscută numai prin observație. Ordinea rațională în care și prin care se petrec și cunosc evenimentele profane, este de asemenea contingentă, temporară și schimbătoare. Aceasta este valabil pentru legile naturii[45].

2. Tot ceea ce poate fi gândit ca și obiect al cunoașterii științifice, este privit în acest context ca și „natură". Înțelegerea creației are în vedere faptul că ea nu e privită doar ca un obiect al realității, ci și faptul că este pusă în raport cu subiectivitatea umană și spiritul omenesc. De asemenea natura, care pune față în față subiectivitatea umană a înțelegerii și voința, rămâne contingentă, deci nu absolută.

3. Ideea despre creație se răsfrânge și peste această tensionată istorie a omenirii și a naturii ei accesibile. După învățătura de credință creștină, Dumnezeu este creatorul „cerului și al pământului", al „celor văzute și nevăzute". Vizibilul recunoscut științific precum și realitatea accesibilă

---

[44] A.M. Kl. Müller, *Die präparierte Zeit*, Stuttgart, 1972.

[45] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, New York, 1925, p. 13 ș. u.; Th.F. Torance, *Christian Theologie and Scientific Culture*, Belfast, 1980.

omului este, drept urmare, numai o parte a creaţiei. Ceea ce înţelege omul ca obiect al naturii, pentru cunoaştere şi stăpânire, este pentru teologie doar partea vizibilă a creaţiei. Pentru a înţelege natura ca şi creaţie a lui Dumnezeu trebuie să se cuprindă toate părţile cunoscute şi necunoscute ale realităţii într-un context atotcuprinzător, relativ, care nu există prin sine însuşi. Teologic, natura vizibilă nu se poate înţelege suficient de bine dacă nu se dă crezare principiului invizibil al creaţiei. Teologic, cunoştinţele realităţii pământeşti nu pot fi acceptate ca aparţinând marii creaţii dacă nu este reaşezată corespunzător credinţa în cer, ca şi cealaltă parte a creaţiei lui Dumnezeu.

4. În fine, o a patra părere despre înţelegerea naturii ca şi creaţie a lui Dumnezeu este la fel de importantă. Pentru o anumită teologie biblică creştină nu este posibil să vadă starea prezentă a lumii ca pură creaţie a lui Dumnezeu şi să subscrie unanim la originara sentinţă divină: „Iată, toate sunt bune foarte" (Gen. 1,3). Pentru starea prezentă a lumii create, afirmaţiei pauline despre „dorul înfricoşător" şi „dorul creaturii", i se dă mai multă crezare. Este vorba despre faptul că această stare a creaţiei „a fost supusă deşertăciunii nu din voia ei, ci din aceluia care a supus-o, cu nădejde" (Rom. 8,19-21). Înrobirea prin puterea temporalităţii şi deschiderea plină de speranţă pentru viitorul împărăţiei slavei lui Dumnezeu defineşte starea actuală a lumii, nu numai a oamenilor, ci a întregii creaţii. Cine poate cunoaşte starea prezentă a lumii, acela începe să ia parte la suferinţa ei şi să spere pentru ea. Ceea ce se defineşte prin această stare a naturii, nu este nici o stare originară pură, o grădină edenică, nici sfârşitul tuturor lucrurilor, ci un destin al creaţiei: un proces de autodistrugere, o suferinţă comună complexă şi o deschidere înfricoşată şi tensionată pentru o alternativă a viitorului. A înţelege „natura" ca şi creaţie, însemnă a percepe „natura" înrobită şi libertatea creaţiei ca speranţă. Ordonarea „naturii" în această istorie a căderii şi a izbăvirii este foarte rar recunoscută teologic, şi totuşi se doreşte înţelegerea realistă a naturii ca şi creaţie a lui Dumnezeu. În timpul barocului, Gottfried Arnold a exprimat acest lucru în cântecul său: „O Durchbrecher aller Banden".

„Priveşte dar lanţurile noastre,
acolo unde creatura suspină, luptă,
strigă, se roagă,
pentru mântuirea naturii,
din slujba nimicniciei,
care ne apasă atât de tare,
cu toate că din când în când Duhul
ne face să ne simţim ceva mai bine."

§ 3. Înstrăinarea şi eliberarea naturii

1. Karl Marx şi înstrăinarea naturii

Stiinţele şi tehnologia se fundamentează pe o relaţie stabilă a omului cu natura[46]. În ştiinţă întâlnim natura inclusă acelor obiecte pe care subiectul omenesc le recunoaşte metodic. În muncă şi în tehnologie, întâlnim natura inclusă acelor materiale despre care dispune subiectul omenesc, pe care şi le poate acomoda şi modela. În ştiinţă şi tehnologie omul se regăseşte ca subiect al lumii sale. Prin „subiect" nu se înţelege doar punctul central al universului său şi punctul de referinţă al tuturor lucrurilor, ci tot ceea ce are un fundament ontologic, existenţa primă şi tot ceea ce este stabilit[47]. Natura devine, prin ştiinţă şi tehnologie, obiect. Ea apare doar atâta timp cât este disponibilă subiectului omenesc. Omul percepe natura în drumul său de acaparare a puterii. El o domină prin muncă. Ea îl întâlneşte în această muncă ca fiind inclusă obiectelor de prelucrat.

[4646] Comp. W. Schmidt-Kowarzik, *Die Dialektik von gesellschaftlicher Arbeit und Natur.* Wiener Jahrbuch für Philosofie X, 1977, p. 143-176 şi E. Rudolph, *Entfremdung der Natur*, în „Humanökologie und Friden", ed. C. Eisenbarth, Stuttgart 1979, p. 319-341, a cărui critică o împărtăşesc, dar cărui propunere de a nivela comportamentul de lucru orientativ cu cel estetic nu-l accept aici. Comp. Kl. M. Meyer-Abich, *Wege zum frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für Umweltpolitik*, München, 1984.

[47] M.Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, în : *Holzwege*, Frankfurt, 1957, p. 69 ş. u.

Multe încercări filozofice au avut ca țel rezolvarea acestei despărțiri, subiectivă și temporară, a lumii, *res cogitans* și *res extensa*. Această despărțire nu trebuie să fie consemnată cu tărie în dualismul ontologic. Se pot privi subiectivitatea omului și obiectivitatea naturii ca și o relație istorică a condițiilor reciproce. Așa devine istoria – în fapt – subiect. Ea se diferențiază în subiect omenesc și obiect natural, dar rămâne unitatea acestei diferențe. Dacă istoria dialectică, ca și cadru explicativ pentru diferența dintre subiect și obiect, pășește pe locul dualismului ontologic, atunci se pune problema unui viitor în care diferența să fie ridicată la o unitate superioară, așa încât tensiunile și contradicțiile, care definesc actuala diferență, să facă loc unei stări armonioase. Istoria filosofiei idealismului german a fost consacrată acestei probleme. Înțelegerea dialectică dintre subiect și obiect se răsfrânge doar asupra relației omului cu natură, nu cuprinde natura însăși. Asemeni, în istoria dialecticii, natura apare doar ca obiect al omului. Ea primește apreciere atâta vreme cât este acceptată, prin cunoaștere și muncă, în istoria umană. În starea ei proprie, natura nu poate fi percepută în acest fel.

Karl Marx a încercat, prin proiectul dialecticii materialiste, să depășească acest subiectivism idealist și prin asta să rezolve disputa dintre om și natură. Din punctul de vedere al „scrierilor sale timpurii", comunismul învinge nu numai înstrăinarea omului, ci și înstrăinarea naturii și aduce nu numai umanitate, ci de asemenea aduce natura la propria sa esență. În această lumină, comunismul trebuie să fie „desăvârșirea naturalismului". Pentru prima dată natura este consacrată, în existența ei naturală și omenească, omului. Deci societatea este unitatea desăvârșită a ființei umane cu natura, „adevărata resurecție a naturii pătrunde naturalismul omului și umanismul naturii"[48].

Dacă omul a devenit, prin creșterea proprietății private și soluționarea înstrăinării față de muncă, un om adevărat, este revelat ca și o ființă omenească a naturii, căci el a aflat esența naturală a omului. Omul și natura își vor înfrânge reciproca înstrăinare și vor deveni o unitate vie. În această unitate vie,

[48] K. Marx, *Die Frühscriften*, aaO.237.

după chipul lui Dumnezeu, își imaginează Marx omul ca om al naturii, un om prin care inspiră și expiră toate puterile naturii. Figura logică în acest tablou al inspirării și expirării reprezintă identitatea dialectică. Ea provine din filosofia naturală a lui Scheling[49].

„Acest comunism este ca naturalism desăvârșit = umanism, iar ca umanism desăvârșit = naturalismul: el este rezolvarea adevărată a contradicțiilor om-natură-om, adevărata rezolvare a disputelor privitoare la existență și ființă, dintre autoafirmare și perenitate, între libertate și necesitate, între individ și specie. Acesta este o ghicitoare a istoriei al cărei răspuns se cunoaște:[50].

2. *„Natura ca subiect" în gândirea lui Ernst Bloch*

Ernst Bloch a acceptat părerile cu privire la „naturalizarea omului" pentru a stabilii o legătură și mai puternică între materialismul dialectic al lui Karl Marx și filozofia naturii a lui Schelling[51]. Bloch pleacă de la corespondența dintre om și natură: omului creat îi corespunde o materie care-l precede, omului nădăjduitor, domeniul material al real-posibilului. De aceea acceptă el ca partener de corespondență al subiectului uman, un subiect natural corespunzător. În primul rând, dacă natura nu apare doar „natură pentru oameni", ca obiect și materie brută, ci este recunoscută în starea ei proprie ca subiect, se poate aprecia istoria și viitorul naturii independent de om. Se poate ajunge la o comuniune între om și natură, în care amândoi își găsesc locul.

Prin expresia naturii ca „subiect" nu este gândită o remistificare a naturii, privită ca „großen Mutter", cu toate că Bloch a recunoscut de timpuriu elementele matriarhale, ci încă

---

[49] Aceasta a arătat Kl. Blokmühl, *Leiblichkeit und Gesellscahft. Studien zur religiosnkritik und Anthropolgie im Früwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*, Göttingen, 1961, cmb.p. 234 ș. u.

[50] K .Marx, aaO.253.

[51] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, cap. 37: *Wille und Natur, die technischen Utopien* , p. 729 ș. u, cmb.p. 802 ș u: *Mitproduktivität eines möglichen Natursubjekts oder konkrete Allianztechnik.*

nemanifestarea agenţilor materiali imanenţi în real[52]. Se ascunde un centru al producerii în natura însăşi. Natura este mereu *natura naturans* (Spinoza). Se poate vorbi despre o alianţă a tehnicii prin care subiectivitatea omului şi a naturii poate fi mijlocită. În locul tehnicii, tiranic exploatator, este mijlocit subiectul social[53]. Alianţa tehnicii, sau cum i se mai zice azi, „soft technology", pleacă de la productivitatea subiectului naturii. Prin acesta, atât omul cât şi natura doresc să-şi afirme şi să producă propria fiinţă, să-şi manifeste propriile caracteristici.

Gândirea spinozistă a lui *natura naturans* scoate în relief, după cum apreciază Bloch, gândirea kabalistică a lui *natura abscondita*, care determină propria revelaţie. În aceasta constă manifestarea finală a naturii: în orizontul viitorului naturii şi al omului mijlocit de această alianţă, care poate reînnoi şi elibera natura paralizată. Până acum, tehnica era prezentă în natură precum o armată ce a luat în ocupaţia sa ţara duşmană dar care nu ştie nimic despre ceea ce se petrece în interiorul ţării, materia şi lucrurile fiindu-i transcendentă"[54]. Bloch a putut să formuleze această gândire numai cu ajutorul unei imagini romantice despre natură, la care a renunţat mai apoi ajutat fiind de principalele principii ecologice. Atât gândirea subiectivităţii complexului sistem de viaţă, cât şi metodele cunoaşterii comunicative, acceptă prezentarea sa.

Erns Bloch s-a îndepărtat cu această filosofie a naturii de marxismul ortodox contemporan. Acuzaţiile marxiste împotriva lui, din 1957, i-au reproşat învăţătura de soluţionare antimarxistă a problemelor lumii: Teza despre apariţia naturii ca subiect fiind o dogmă idealist-mistică, nu ar mai exista alt subiect al naturii în afara omului muncitor, concepţia lui Bloch nefiind ştiinţifică, ba chiar ostilă ştiinţei, dogma sa contrazicând practica socialistă: „În realitate, demnitatea omului şi întreaga istorie umană este un proces de folosire a naturii de către om în producţia materială... la fel, în socialism şi comunism nu există nici o identitate, în

[52] AaO p. 786.
[53] A.aO. p. 787.
[54] A.aO. p. 811,814.

sensul unei căsnicii între om şi natura-subiect în „casă"[55]. Singurul subiect al naturii este omul. Dispoziţiile creatoare ale naturii poate nu sunt încă epuizate în oameni, dar dezvoltarea lor superioară nu are loc alături de om, ci numai în el. Libertate există numai pentru oameni, nu şi pentru natură. Se poate observa că Marx şi-a luat rămas bun de la viziunea sa naturalist-filosofică a scrierilor anterioare. Nu mai poate fi vorba despre o naturalizare a omului. Resurecţia naturii nu mai are loc. Bunăstarea omului trebuie să o asigure societatea pe seama naturii exterioare. Ea trebuie să fie dominată de o tehnologie cât mai înaltă şi să servească intereselor omului ce o utilizează[56]. Natura apare doar ca material şi obiect al muncii care este utilizată de om pentru consum. În acest fel este supus jocul puterilor naturii de către omul muncitor. Asta înseamnă că, pentru gândirea mai târzie a lui Marx, conflictul natură-om nu poate fi soluţionat.

Aceste formulări ale lui Marx din „Kapital" îşi găsesc totuşi fundamentul în scrierile lui anterioare, unde natura este privită doar ca „forţă a naturii", iar obiectele numai ca „produse" ale activităţii omeneşti. Raportul dintre om şi natură nu a fost niciodată descris ca o „casă" comună, ci numai ca un schimb material necesar. Această idee a schimbului material dintre om şi natură, preluată de Moleschot, nu confirmă speranţa în marele viitor dorit de Bloch.

Marx a cunoscut numai o desfiinţare a înstrăinării omului pe costurile naturii. Înstrăinarea naturii, datorită efectelor omeneşti, a însemnat pentru el exploatarea capitalistă a naturii. Dar şi în comunism natura rămâne o sclavă supusă omului. Abolirea acestei înstrăinări a naturii nu l-a interesat pe Marx. Aceasta nu însemnă altceva decât că Marx rămâne în cadrul prezentării natură-om a lui Bacon şi Descartes, iar dialectica sa

---

[55] R.Schulz, *Blochs Philosophie der Hoffnung im Lichte des historisches Materialismus*, în „Ernst Blochs Revision des Marxismus", Berlin, 1957, p. 65: „Tinerii noştri trebuie să studieze tehnica şi ştiinţa şi nu să speculeze spiritual despre acestea, noi oamenii auzim vorbindu-se despre pietre şi mere şi acestea trebuie să ne fie cunoscute".

[56] A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, aaO.159. vezi şi E. Rudolph, aaO.334 u.

materialistă nu este nimic altceva decât o versiune a idealismului modern. În ce constă aceasta?

Aceasta constă în faptul că Marx şi marxismul ortodox cunoaşte numai un raport practic faţă de natură, iar respectiva practică este *munca*. Din acest punct de vedere al muncii, omul nu poate percepe natura altfel decât ca materie primă pentru îndeplinirea scopurilor sale. Totul trebuie să corespundă raţiunii şi proiectelor sale, cum deja Kant constatase. Alteritatea naturii, în sensul de autonomie, dispare dinaintea privirii obiectiviste şi productiviste a omului.

În plină criză ecologică a societăţilor industriale moderne s-ar putea revedea gândirea marxistă, zice Alfred Schmidt în „Postscriptum 1971", la prima apariţie a cărţii sale din 1962: „Ideea naturii în învăţătura lui Marx:: „Resurecţia naturii, umanizarea omului – nu mai sunt astăzi fantezii eshatologice. De fundamentul lor atârnă dacă omul va intra într-o stare raţională a vieţii, sau chiar dacă va mai supravieţui"[57]. Aceasta este o justificare ulterioară a lui Erns Bloch despre a cărui filosofie a naturii stă scris în aceeaşi carte: „Este lipsit de importanţă, la aceste amintiri ale lui Bloch cu referire la filosofia renascentistă, cât de mult le place să se întoarcă înapoi către speculaţia de tip romantic a lui Jakob Böhme sau Scheling, căci ele se află mereu în conflict cu poziţia materialistă"[58]. Ori se află în conflict înţelegerea lumii cu poziţia materialistă, ori materialismul de până acum este în conflict cu acea poziţie raţională în care omenirea, alături de natură, merită şansa la supravieţuire.

3. Locuirea în natură

Relaţia omului cu mediul înconjurător a revelat cel puţin două interese elementare: unul este prezentat deja ca *interesul faţă de muncă*. Omul prelucrează natura pentru a-şi procura hrană şi a-şi construi o lume proprie. Din punctul de vedere al muncii, omul este mereu cel activ iar natura mereu pasivă. El

[57] A. Schmidt, aaO. 211.
[58] AaO.163.

este stăpânul, ea este sclava lui. Nu există alte nevoi elementare ale omului care să stabilească comportamentul său față de natură? Există aşa numitul *interes al locuitorilor*, teoretic trecut până acum cu vederea şi care a dăunat mult omului şi naturii. Omul nu trebuie doar să prelucreze natura, ci să şi poată trăi în ea. Interesele locuitorului sunt altele decât cele ale muncitorului. Am putea înțelege interesele locuitorului cu ajutorul noțiunii de patrie-acasă („Heimat”). Acest „Heimat” nu exprimă în prima linie un vis originar regresiv, patria şi limba maternă şi ocrotirea copilărească. „Heimat” există numai în libertate, nu şi în sclavie. Ca „Heimat” definim, în acest context, o rețea degajată a relațiilor sociale: eu sunt „acasă” acolo unde mă cunosc şi aflu recunoaştere, fără să trebuiască să lupt pentru ea. În asemenea relații sociale degajate se naşte un echilibru, pe care îl suportă omul şi care detensionează (eliberează) omul. Unei asemenea rețele de relații sociale fericite îi aparține şi acest „Heimat” al mediului natural înconjurător. Societatea omenească trebuie să fie adaptată la mediul natural înconjurător. Aceasta pretinde atenție față de capacitatea de regenerare a naturii şi adaptarea omului ciclurilor ei. Natura în sine nu este pentru om „Heimat”. Constituția sa naturală îl descoperă pe om mai mult ca o ființă nedesăvârşită, neadaptată. Natura devine „acasă” pentru om numai dacă el poate locui în ea, dacă o poate folosi fără să o distrugă. Nimicirea ei aparține doar celor străini, fără casă. Dezvoltarea grădinilor ecologice şi ocrotirea peisajelor ne arată posibilitatea existenței unei simbioze om-natură. Ne arată de asemenea inutilitatea agresiunii asupra naturii.

Dezvoltarea industrială a avut ca efecte distrugerea ireparabilă a naturii. Locuitorii domeniilor industriale au observat deja că împrejurimile acestor locuri nu sunt locuibile. Nu ar trebui, tocmai de aceea, să fie echilibrate interesele societăților industrializate capitaliste, interesate doar de capital, muncă şi producție, cu cele ale oamenilor afectați în ceea ce priveşte posibilitatea de a locui aceste regiuni. În acest punct se nasc disputele cele mai aprige şi inițiativele cetățeneşti contrare noilor proiecte de industrializare şi agresiune asupra naturii, pentru că distrugerea condițiilor de locuit afectează posibilitățile

de viaţă omeneşti. Totuşi, corporaţii internaţionale şi capitalul străin nu par a fi interesate de această realitate.

Omul are nu doar *dreptul la muncă*, ci şi *dreptul la locuire*. Ambele interese trebuie să fie echilibrate. Aceasta nu este doar o cerinţă social-politică, ci şi una ce ţine de relaţia fundamentală a omului cu natura. Atitudinea ecologică faţă de mediul înconjurător trebuie să o înlăture pe cea pragmatico-utilitaristă.

Redescoperirea *naturii externe* rămâne totuşi imperfectă, dacă nu este însoţită în acelaşi timp de redescoperirea *naturii interne*; acea natură care este omul în însăşi fiinţa sa corporală.

4. Însufleţirea trupului

Există modele şi prototipuri din alte domenii ale vieţii? Noua atitudine ecologică faţă de natură îşi are ancorate, în contextul european, propriile rădăcini spiritual-istorice şi în *medicina psihosomatică*[59].

Este o realitate deja cunoscută că Descartes nu a putut utiliza stricta dihotomie Subiect-Obiect în cazul existenţei omeneşti. El nu a găsit un pilon de legătură între *res cogitans* şi *res extensa* în persoana umană. Avântul şi succesul medicinii moderne se datorează introducerii şi utilizării metodelor ştiinţifice. Totuşi, subiectul om nu poate fi eliminat ca obiect de cercetare şi tratare al medicinii. În medicină, omul ca subiect ce tratează stă în faţa omului ca subiect tratabil: pacientul rămâne persoana. Deosebirea riguroasă între om şi natură nu se lasă, în cazul omului însuşi, determinată de medicină.

Omul există trupeşte atâta vreme cât trăieşte. El însuşi îşi poate pune faţă în faţă *existenţa trupească*, el însuşi,

[59] Aceasta arată paralela şi legătura între fondatorul teoriei mediului înconjurător, J.von Uexküll, *Umwelt und Innewelt der Tiere*, Berlin, 1921; *Theoretische Biologie*, Berlin, 1928; şi fondatorul medicinii psihosomatice, V. von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Stuttgart, 1950[4]. Despre o teologie a valorii M.von Rad, *Anthropologie als Thema von psychosomatischer Medizin und Theologie*, Stuttgart, 1974.

obiectivității corporale pe care o are. Dar el rămâne în același timp corpul său, iar corpul său rămâne el însuși. Omul nu devine niciodată complet lumesc-natural, căci ar înceta să mai existe ca om. Purtătorul unei boli rămâne, ca om bolnav, subiect, deși el este rapid transformat într-un obiect al cercetării terapeutice.

Medicina psihosomatică a început cu „dezvrăjirea obiectivismului științei naturii" prin „introducerea subiectului" omului bolnav în patologie. Ea recunoaște influența omenească[60]. Prin recunoașterea subiectivității omenești este posibil ca și medicul să se poată pătrunde la prelucrarea bolilor prin oamenii bolnavi. Într-adevăr, medicina umană nu poate presupune nici un Subiect-Obiect-Relație, ci un Subiect-Subiect-Relație. Tendința ei vizează îndepărtarea *înstrăinării trupești* numai printr-o medicină corporală. Ea completează ideea de „a avea" prin aceea de „a fi"[61]. Ea cuprinde *universalitatea* persoanei.

Înstrăinarea omului de existența sa trupească trebuie să fie înțeleasă ca partea interioară a crizei ecologice exterioare din societatea industrială modernă. Prin religie și educație, oamenii au fost aduși în situația de a se identifica ca subiect al cunoașterii și voinței, obiectivând și subordonând existența lor trupească. Ei au devenit „stăpânii și proprietarii" lor înșiși: au învățat să se conducă pe ei înșiși și să-și domine, să-și controleze nevoile și sentimentele trupești. Au devenit sclavii și proprietatea lor: autonomia și autocontrolul au fost maximele morale ale societății industrializate[62]. Numai cu asemenea principii puteau fi ținuți oamenii la dispoziție, pentru că trebuiau să se ofere ca putere de muncă și consum. Funcționarea societății industriale presupune un raport corespunzător față de muncă, circulație și consum. Timpul de lucru se reduce la un timp mecanic, ceasul mașină cheie a timpului industrial,

---

[60] La această teză de V. von Weizsäcker și L. von Krehl, vezi: J. Moltman, *Die Menschlichkeit des Lebens und des Sterbens*, în: *Das Experiment Hoffnung*, München, 1974, p. 177-194.

[61] B. Staehelin, *Haben und Sein*, Zürich, 1969; E. Fromm, *Haben oder Sein*, Frankfurt, 1976.

[62] M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, în: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1974^4, p. 17-236

modern[63]. Urmarea este înstrăinarea omului de ritmul şi ciclul trupului său, în special pentru femeie. Trupul este transformat într-un instrument al muncii şi al consumului. Se mai îngrijeşte doar când este bolnav. Nu mai este recunoscut ca medium al sensibilităţii efective al întregii persoane. Receptivitatea, spontaneitatea şi universalitatea persoanei sunt pierdute, căci sunt făcute mereu subiectul şi obiectul lor propriu.

Descoperirea, în medicină, a universalităţii psihosomatice omeneşti şi acceptarea experienţelor din viaţa persoanei şi a comunităţii, sunt punctele de plecare pentru îndepărtarea crizei ecologice în raportul omului cu propria sa natură trupească. Repatrierea societăţii omeneşti în spaţiul natural înconjurător pretinde o corespunzătoare repatriere a sufletului omenesc în existenţa corporală a persoanei umane. Locuirea în natură ca acasă şi însufleţirea propriei existenţe trupeşti există împreună.

5. Naturalizarea omului

Procesul de îndepărtare a înstrăinării omului de natură nu poate fi înţeles fără naturalizarea omului însuşi. Prin această „naturalizare" nu se are în vedere o reîntoarcere romantică la natură, ci o nouă înţelegere a omului şi o nouă interpretarea a lumii sale în cadrul naturii.

Dacă responsabilă pentru obiectivarea înstrăinării faţă de natură este considerată metafizica modernă a subiectivităţii, atunci trebuie ca o nouă interpretare a omului să se fundamenteze pe o metafizică ne-subiectivistă. Dacă proiectele centralist-constructive ale industriei moderne cauzează distrugerea mediului înconjurător, atunci noua interpretare a lumii omului nu trebuie să se formeze pe fundamentul unei culturi centraliste. Metafizica subiectivă carteziană a fost o asemenea teorie centralistă despre lume, precum metafizică aristotelică a substanţei. Amândouă pot fi îndepărtate printr-o

---

63 D.S.Landes, *Revolution in Time Clocks and the of modern world*, Cambridge, Mass., 1983.

metafizică a relativităţii omului şi a lumii. În această direcţie vor să pătrundă noile teorii din situaţia ecologică a lumii moderne[64].

În dezbaterile germane a existat o nouă descoperire şi prezentare în direcţia unei umanizări a naturii[65]. Cu ajutorul „teoriei sistemelor deschise" şi al noilor teorii informative, a devenit posibilă, la un anumit nivel, discuţia despre o anumită subiectivitate a materiei şi a sistemelor de viaţă. Crescânda dizarmonie a raportului existent la anumite sisteme complexe deschise, îşi justifică structura de timp şi posibilitatea de mişcare în spaţiu prin subiectul uman şi nu prin modul propriu subiectivităţii obiective. În locul cunoaşterii prin dominare trebuie să aşezăm cunoaşterea comunicativă: cunoaşterea însăşi devine o relaţie cognitivă a vieţii. Obiectul devine receptor şi emiţător de informaţii şi reacţionează în felul său ca un subiect şi este perceput ca atare. Totuşi rămâne, pentru acest model, soluţionarea înstrăinării omului de natură subiectul central pentru natură.

Cealaltă direcţie pentru o teologie ecologică urmăreşte naturalizarea omului[66]. Ea pleacă de la faptul că omul nu este opus naturii, ci un produs al ei. Natura este marele subiect care mereu scoate la lumină noi forme de viaţă, în cele din urmă chiar şi pe om. Omul este, drept urmare, obiectul – un produs al naturii productive. Aceasta nu este valabil doar pentru apariţia şi dezvoltarea speciei omeneşti ca tranziţie animal-om, ci şi pentru apariţia şi dezvoltarea universului omenesc în societatea industrială modernă. Natura, cuprinsă în materie, şi sistemele de viaţă şi-au dezvoltat în societatea omenească o formă relativ complexă. În societăţile omeneşti natura a găsit o relativă concentrare şi centralizare, dacă se înţelege prin natură toate

---

64 Aceasta e valabil în mod special pentru die „Theologie der Natur", dezvoltată din gândirea lui A.N.Whitheads: *J.Cobb, God and the World*, Philadelphia, 1969; *Ist toolate? A theology of creation*, New York, 1971; Ch.Birch, *Faith, Science and the Future*, Genf, 1978.

65 E. v. Weizsäcker, *Offene Systeme I. Beiträge zur Zeitstruktur von Information, Entropie und Evolution*, Stuttgart, 1974; Kr. Michalski, E. Rudolph, *Offene Systeme II. Logik und Zeit*, Stuttgart, 1981.

66 G. Altner, *Der Tod – Preis des Lebens – evolutionsbiologische und zeitphilosophische Aspekte*, în EvTh 41, 1981, p. 19-29.

acele domenii pe care ecosistemul pământ le reprezintă pentru aceste societăţi.

Aceasta înseamnă că în cunoaşterea omenească de bază a naturii, natura se recunoaşte pe sine însăşi şi în situaţia în care omul e opusul naturii, natura îşi devine sieşi contrară[67]. Tema pentru relaţia subiect-obiect a omului cu natura este, conform acestui model, la bază, natura însăşi. Este recunoscut faptul că subiectul omenesc trebuie, în acele domenii ale naturii pe care le poate obiectiva, să recunoască subiectivitatea naturii şi lumea sa proprie să o armonizeze contextului extins al naturii şi evoluţiei acesteia.

În acest sens este foarte important, pentru înţelegerea omului, ca omul să nu se situeze ca subiect opus naturii şi, teologic, *ca imago Dei*, ci să se definească prima dată ca un produs al naturii şi, teologic, ca *imago mundi*[68].

Se naşte aşadar o altă idee a experienţei naturale: nu noi „creăm experienţa, ci aducem ceva în experienţă". Experienţele ne ating pe noi. Noi suntem încântaţi şi le primim ca fiind adevărate. Ele se concentrează asupra perceperii noastre. Din percepţii formăm concepţiile cu care noi ordonăm şi identificăm curgerea evenimentelor. Pentru această concepţie modernă ostilă, subiectivistă, a omului, există câteva puncte de plecare. Vom arăta aici doar două antropologii filosofice germane:

Max Scheler întrebase, în influenta sa scriere despre „Poziţia omului în cosmos", în care a accentuat mereu puternic poziţia specială a omului: „nu ni se pare că ar exista un nivel conducător superior la a cărei existenţă se apleacă toate, şi care accede la o nouă dimensiune pentru ca mai apoi să fie cuprinsă şi înţeleasă în omul însuşi?"[69]

O figură a gândirii „poziţionării excentrice", Helmut Plessner, în noua antropologie filosofică, ne-a condus în aceeaşi direcţie: „omul există în sine şi stă în acelaşi timp în afara sa. El

---

[67] Comp. Julian Huxleys Definition des Menschen als „evolution become conscious of itself", pe care Teilhard de Chardin a acceptat-o. *The Phenomen of Man*, London, 1959, p. 243. com şi Th. Runyon, *Conflicting models for God*, ed. d. Kirkparttrik, New York, 1971, p. 42: „Man is the place where process transcends itself an becomes aware of itself".

[68] vezi cap.VIII §1.

[69] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München, 1949, p. 44.

se găseşte mereu în modul lui a fi şi în modul lui a avea. El nu renunţă la nici una din cele două ordini. „El nu este numai trup şi nici numai corp. Fiecare dorinţă a existenţei fizice pretinde un echilibru între a fi şi a avea, între exterior şi interior"[70].

În lumea modernă a omului, prin ştiinţă şi tehnică, natura lui *a avea* („Natur-Haben") a fost mereu extinsă. Medicina modernă a atins prin succesul ei domeniul în care se poate descrie ca modalitatea corporală a omului („Körper-Haben"). Bineînţeles că omul este natură şi corpul pe care el l-a obiectivat ca proprietatea sa proprie este în acelaşi timp el însuşi în existenţa sa trupească. Să poţi localiza lumea omului în istoria naturii şi să o redescoperi în fiinţa trupului nu sunt evadări romantice de la responsabilitate, ci înseamnă să descoperi dimensiunea grea a vieţii şi, plecând de la ea, să poţi învinge inumanitatea şi nenaturalitatea lumii moderne.

Natura de *a fi* a omului (das Natur-Sein) este datul originar, în vreme ce natura de a stăpâni şi a poseda sunt realităţi secundare. Ele rămân dependente de cele originare, pentru că se construiesc pe ele şi trăiesc prin ele.

---

[70] H. Plesner, *die stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 1975^3, p. 127 ş. u.

III
CUNOAŞTEREA CREAŢIEI

După ce s-a prezentat dimensiunea învăţăturii creştine despre creaţie în criza ecologică a prezentului, este timpul să cercetăm fundamentul ei teologic. În ce constă baza cunoaşterii lumii ca şi creaţie a lui Dumnezeu? Cu ce drept teologic obiectiv este privită şi tratată natura (physis) ca şi creaţie (ktisis)? În ce fel de condiţii subiective va fi aflată lumea, în starea ei prezentă, ca şi creaţie? Va putea fi natura recunoscută ca şi creaţie a lui Dumnezeu sau va fi înţeleasă întâi ca o autorevelaţie a creatorului?

Orice teologie naturală pleacă de la autoevidenţierea naturii ca şi creaţie a lui Dumnezeu. Fiecare teologie a naturii, dimpotrivă, interpretează natura în lumina autorevelaţiei creatorului. Cum se raportează una la alta aceste două tipuri de teologie? Cu această întrebare ne reîntoarcem la tradiţionalele interese al teologiei naturale: nu vom cerceta prin ce contribuie natura la cunoaşterea lui Dumnezeu, ci prin ce contribuie ideea de Dumnezeu la cunoaşterea naturii.

§ 1. Legământ, creaţie şi împărăţia lui Dumnezeu

Pentru o învăţătură biblică despre creaţie trebuie avute în vedere toate mărturiile biblice, nu doar cele de la Geneză 1 şi 2.

Prin expresia „biblic" înțelegem aici „iudeu și creștin", nu fundamentalist. Punctul de plecare pentru o învățătură de credință creștină despre creație poate fi numai o interpretare a istoriei creației în lumina Evangheliei lui Hristos. O asemenea învățătură nu poate fi una biblicistă.

În tradițiile biblice ale Noului și Vechiului Testament, aprecierea lumii ca și creație a lui Dumnezeu este stabilită de credința în revelația creatorului în istoria poporului Israel[1]. Nu prin sine însăși se descoperă lumea ca și creație a lui Dumnezeu. Prin revelarea sa ca și creator, ocrotitor și mântuitor, Dumnezeu descoperă lumea ca și creație a sa. Din aceasta se naște cunoașterea lumii ca și creație și corespunzătoarea ei relație: înțelepciunea. Israel a învățat să înțeleagă lumea în lumina Exodului, a Legământului, ca o creație bună a lui Dumnezeu. Consumul „teologiei naturii" îi este lui Israel necunoscut. Acesta provine din filosofia greacă[2]. Experiența deosebită a lui Dumnezeu, pe baza revelației sale ca „Stăpân", a impregnat și cuprins întreaga cunoaștere despre lume a poporului Israel. Istoria mântuirii și cunoașterea creației se găsesc într-o relație dublă una fața de alta: pe de o parte, cunoașterea creației demonstrează legătura dintre Israel și Dumnezeu, creatorul lumii, și revelează prin asta universalitatea unicului Dumnezeu. Pe de altă parte se arată întregul univers, toți oamenii și popoarele, în lumina mântuirii pe care Israel a aflat-o și în care speră. Creația este orizontul universal al cunoașterii istorice a lui Dumnezeu de către Israel. Acest orizont cuprinde, pe de o parte, „creația la început", iar pe de altă parte, „creația la sfârșitul veacului". Este stabilit, odată cu creația cerului și a pământului,

---

[1] Contextele sunt preluate din lucrarea mea: *„Schöpfung als offenes System*, în *Zukunft der Schöpfung*, München, 1977, p. 123-139, și: *Trinität und Reich Gottes*, München, 1980, p. 114 ș. u, prezentate amănunțit. Aici sunt dezvoltate sistematic punctele de vedere.

[2] I. *Barbour, Issues in Science and Religion*, aaO.5: The view we propose is not a new „natural theology", but rather a „theology of nature", an attempt to view the natural order in the framework of theological ideas derived promarily from interpretation of historical revelation and religious experience". Comp. A Ganoczy, *Theologie der Natur*, Theol. Meditationen 60, Zürich, 1982.

un început (Gen. 1,1) și odată cu creația noului cer și noului pământ" (Is. 65,17), un sfârșit. Asta înseamnă că Israel și-a dezvoltat atât o înțelegere *protologică* a lumii, cât și una *eshatologică*. Ambele dimensiuni sunt așezate cu necesitate într-o înțelegere soteriologică a creației[3] și de aceea ele aparțin teologiei bliblice a naturii.

Încă de la început, creația a fost plină de simboluri originare: paradis, stare originară și puritate, grădina Edenului și lumea sfântă. În reprezentarea teologică despre creație a lui Thomas de Aquino este mereu vorba despre" opera celor șase zile"[4]. S-a dat o prea mică importanță faptului că istoria iahvistă și patristică despre creație nu reprezintă încă o istorie creștină despre creație[5]. Orientarea mesianică nu este încă prezentă în ele. De aceea s-a luat în discuție pentru prima oară învățătura despre mântuire. Aceasta este însă, din mai multe puncte de vedere, unică: nu se poate despărți credința israelită despre creație de experiența mântuirii și să și-o acomodeze celei creștine, fără ca să o schimbe și sa o reinterpreteze.

Despre creația lui Dumnezeu vorbesc diferite tradiții biblice în lumina *timpului de la început*, a *tipului istoric*, a *timpului eshatologic*. Dacă vrem ca creația să fie inclusă întregii zidiri divine, e necesar ca învățătura despre creație să cuprindă creația de la început, creația în istorie și creația de la sfârșitul existenței: creatio originalis-creatio continua-creatio nova. În contextul procesului creaționist, imaginea unității lui Dumnezeu este importantă, acest proces primindu-și sensul din țelul său eshatologic. Acest sens al creației este descris prin simbolurile eshatologice: împărăția lui Dumnezeu, viața veșnică și slava. Nu

---

[3] G.von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München, 1958, p. 140 f.

[4] Thomas von Aquin, *Summa Theological I q 65-74.* la fel K.Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zürich, 1945.

[5] Această observație aparține lui E. Brunner, *Dogmatik II*, Zürich, 1950, p. 17 și se referă la învățătura despre creație a lui K. Barth. El însuși vrea să orienteze această învățătură nu spre Gen. 1, ci spre In.1. Pentru că mărturia Vechiului Testament se raportează adesea la mărturiile Noului Testament despre Mesia „credința noastră trebuie să fie într-o strânsă legătură cu Creatorul și nu cu istoria despre creație a Vechiului Testament". Interpretarea noastră mesianică a istoriei patristice și iahviste despre creație nu o califică ca fiind depășită, ci o acceptă sub condiția speranței mesianice.

legământul istoric este „fundamentul interior al creației", ci împărăția veșnică este fundamentul interior al legământului istoric[6].

Creația de la început se arată lui Avraam, Isaac și Iacov ca fiind o istorie a promisiunii. Ea certifică istoria mesianică a Evangheliei lui Hristos, ambele vorbind despre împărăția viitoare în care toate sunt reînnoite și pline de strălucirea lui Dumnezeu. Acum putem deosebi între creația de început, creațiile istorice și noua creație eshatologică.

În lumea creată putem recunoaște promisiunea reală a *împărăției slavei*, lumea prezentă fiind un simbol real al viitorului ei. Tăria transcendenței sale vorbește despre sine tuturor creaturilor. Noi acceptăm creația ca fiind îndreptată către istorie, dar totuși ultimul ei sens nu constă în a fi doar scena unde se desfășoară istoria lui Dumnezeu și a oamenilor. Sensul adevărat al acestei istorii constă în reînnoirea și desăvârșirea sa. Nu istoria este cadrul creației ci creația este cadrul istoriei. Aceasta așează o graniță istoricizării lumii[7].

Țelul istoriei este desăvârșirea și preamărirea sa. De aceea putem constata:

1. Cunoașterea lumii ca și creație a lui Dumnezeu este hotărâtă prin revelația istorică a lui Dumnezeu, Domnul.
2. Prin cunoașterea lumii ca și creație, revelația lui Dumnezeu devine universală.
3. Înțeles ca și creație a lui Dumnezeu, universul este cuprins în istoria domniei lui Dumnezeu. Creația de la început pregătește această istorie, iar această istorie va fi desăvârșită în noua creație, în împărăția lui Dumnezeu.
4. În ce situație se află creația dacă ea este percepută istoric? Aceasta este întrebarea de bază a teologiei naturii. Noi răspundem cu teza: timpul cunoașterii creștine a creației este

[6] Noi luăm aceste formule ale lui K. Barth din învățătura despre creație §41: Creația și legământul se schimbă în sensul tradiției federal-teologice, din care sunt luate: creația si legământul servesc împărăției ce va să vină.
[7] Îndreptarea eshatologică a istoriei spre noua creație a fost trecută cu vedere de K. Löwith în critica sa la existența istorică și creștină.

timpul lui Mesia Iisus. Cu această presupunere a credinței în Iisus Hristos, lumea este revelată, în lumina mesianică, ca și creație dezrobită, deschisă viitorului.

§ 2. Teologie naturală?

Expresia *theologia naturalis* provine din filosofia grecescului *stoa*[8]. Prin *genus phisikon* a fost gândită învățătura puterilor naturii ca persoană. De asemenea în latinul *stoa*, prin teologia naturală nu a fost descrisă o teologie a naturii cunoscută empiric, ci cunoașterea ființei lucrurilor. Prin acceptarea teologiei creștine, ideea despre natură a suferit modificări. Este vorba despre o realitate teologică înțeleasă ca și „creație". Natura nu mai este privită ca existența eternă a lucrurilor cunoscute, ci ca o realitate finită, dependentă și contingentă. Cum se potrivește o asemenea înțelegere a naturii cu cunoașterea lui Dumnezeu?

Tradițiile teologice vorbesc despre o dublă cunoaștere a lui Dumnezeu: din scriere și din creație[9]. În „lumina naturii" sau „în cartea naturii", Dumnezeu este cunoscut în mod nedesăvârșit. Pentru că fiecare cunoaștere influențează societatea, nu există o cunoaștere naturală a lui Dumnezeu care să conducă la o comuniune perfectă cu el. Ea constă într-o cunoaștere înnăscută a lui Dumnezeu (notitia insita), care poate fi găsită în interiorul conștiinței fiecărui om și într-o cunoaștere a lui Dumnezeu câștigată din cunoașterea naturii (notitia aquista). Prima este o cunoaștere nemijlocită, a doua mijlocită, dar sunt cunoașteri generale temporare a lui Dumnezeu. Ambele sunt imperfecte și nu reprezintă nimic în raport cu taina supranaturală a credinței. Cunoaștere naturală a lui Dumnezeu

[8] M. Pohlenz, *Die Stoa I*, Göttingen, 1964[3], p. 198.

[9] Mă mențin în continuare la colecția lui H. Schmid, *Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1983[7] §15, 67 uu, *Cognito die naturalis et supernaturalis*; și la H. Heppe/E. Bizer, *Die Dogmatik der Evanghelisch-Reformierten Kirche*, Neukirchen, 1958, Locus I: De theologia naturali et revelata. Comp. Chr. Link, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München, 1976.

aduce înțelegere, dar nu fericire. Cunoașterea dătătoare de fericire provine singură din revelația supranaturală a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, pentru că ea conduce la o comuniune perfectă cu Dumnezeu.

Posibilitatea cunoașterii naturale a lui Dumnezeu este un rest al cunoașterii Lui paradisiace. În starea integrității originare a existat o cunoaștere nemijlocită, generală și desăvârșită a lui Dumnezeu. Aflați sub dominația păcatului omenesc și al naturii suferinde, cunoașterea prezentă a Dumnezeu este rudimentară. În teologia păcatului și a morții, teologia naturală accesibilă este o amintire a cunoașterii originare a lui Dumnezeu.

Ce fel de funcții îndeplinește așa numita teologie naturală în cadrul teologie creștine? Raportul dintre teologia naturală și teologia revelată a fost în chip divers stabilit în teologia istoriei: teologia naturală ca pregătire, confirmare, ca țel, ca surogat, concurentă sau ca ostilă teologiei revelatoare. Ne oprim la trei funcțiuni, eliminând celelalte posibilități.

1. *Funcția pedagogică*: ridică omului întrebări în legătură cu revelația lui Dumnezeu. În sensul acesta, Thoma de Aquino afirmă că ea aparține acelei „preambula ad articulos fidei".

2. *Funcția hermeneutică*: ea aduce omului înțelegerea a ceea ce el crede. În acest sens ea aparține acelei „intelectus fidei". Ea nu demonstrează credința în Dumnezeu, ci o face inteligibilă. Ea prezintă cerința universală, care este în legătură cu cuvântul „Dumnezeu"[10]. Dacă această teologie naturală este utilizată la pregătirea credinței sau la înțelegerea exprimării credinței, în ambele cazuri credința creștină postulează faptul că ea se presupune a fi o cunoaștere naturală, nemijlocită și generală a lui Dumnezeu[11]. De aceea a primit cunoașterea naturală a lui Dumnezeu o cu totul altă importanță.

---

[10] Această funcțiune este în primul rând accentuată de R. Bultmann, E. Fuchs, și G. Ebeling, în noua teologie hermeneutică.

[11] Niciodată în istoria Bisericii, teologia naturală nu a concurat teologia revelată. Nici un teolog nu a utilizat teologia naturală ca o autojustificare a omului în fața lui Dumnezeu. S-a afirmat mereu că teologia naturală te face înțelept, dar nu fericit. Primul a fost K. Barth care a sesizat această alternativă și a zis: „Nu!" teologiei naturale. Ce a criticat el de fapt nu a fost o „teologie naturală", ci „teologia politică" a creștinilor germani. În opera sa târzie,

3. *Funcţia eshatologică*: Dacă este un „suprarest" al cunoaşterii paradisiace, atunci este chiar o cale premergătoare a cunoaşterii lui Dumnezeu în slavă.

Cunoaşterea creştină însăşi nu este nemijlocită, ci mijlocită de Hristos prin cuvânt şi sacrament. Ea nu este nici generală, ci limitată la cercul deschis al propovăduirii şi credinţei. Cunoaşterea creştină nu este identică cu cunoaşterea lui Dumnezeu. De aceea stăruie cunoaşterea lui Dumnezeu din credinţă pe lângă cuvântul ce arată vederea lui Dumnezeu faţă către faţă (1 Cor.13,12), deci de la mijlocire la nemijlocire şi de la particular la universal. Pe acest drum al speranţei se trezesc amintirile de la început, aşa că prin drumul premergător al nemijlocitei cunoaşteri a lui Dumnezeu în Duhul va fi acceptat şi „suprarestul" nemijlocitei şi generalei cunoaşteri paradisiace a lui Dumnezeu[12]. Realitatea cunoscută a lumii ascunde în sine urmele creaţiei de la început. Aceste urme sunt în acelaşi timp o umbră strălucitoare a slavei. Oricare cunoaştere a lumii ca şi „creaţie" este o cunoaştere metaforică a acestei lumi ca identică cu lumea viitoare. Cunoaşterea naturală aparţine, în această funcţie, penevmatologiei. Lumina naturii este o înainte-arătare a lumii împărăţiei slavei[13]. Aceasta nu luminează de la sine, ci re-

teologia naturală apare, într-un mod tradiţional, ca o „teologie a luminii". (*Kirchl. Dogmatik IV/3*, p. 126 ş. u.)

[12] Existenţa naturală este pătrunsă de puterea Duhului Sfânt şi folosită pentru împărăţia lui Dumnezeu şi o nouă creaţie (1 Cor. 7) Comp. E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, în: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*. Götingen, 1960, p. 109 ş. u., p. 119. De asemenea, pentru Calvin, obiectele teologiei naturalis aparţin pnevmatologiei. Comp. W.Krusche, *Das Wirken des Heilige Geist nach Calvin*, Götingen, 1957, p. 13 ş. u. Explicarea pnevmatologică a teologiei naturale am prezentat-o prima dată în 1966: *Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage*, în *Parhesia. K.Barth zum 80. Geburstag*, Zürich, 1966, p. 149-172.

[13] Comp. H.J. Iwand, *Glauben und Wissen. Nachgelassene Werke I*, München, 1962, p. 287 ş. u., p. 290 ş. u.: „Reîntoarcerea pretinsă astăzi de teologie constă în revelaţia eonului nostru, teologia naturală să confirme însă eonul ce va să vină." Iwand identifică prin această teză gândirea de bază a iluminismului german. Comp. G. Söhngen, *Art. Natürliche Theologie*, LThK VII, p. 811-816, p. 815: „Se potriveşte numai o schimbare radicală: dacă până acuma învăţătura teologiei naturale şi-a avut locul chiar în faţa învăţăturii divine şi a ştiinţei, pe care le-a pregătit, aşa îşi aşează locul în faţa teritoriului

oglindeşte lumina viitoarei împărăţii. Această înainte-arătare are caracterul luminii mesianice, ea revelează nevoile lumii prezente şi face dorul ei viu după libertate, lăsându-se cunoscută ca o reală asemănare şi o promisiune a împărăţiei.

Deosebirea dintre teologia naturală şi teologia revelaţiei naşte confuzii. Nu există două teologii, ci numai una singură, deoarece Domnul este unul singur. Există însă o teologie aflată sub diferite conjuncturi şi condiţii de timp. Aceste conjuncturi şi condiţii de timp au fost fixate de acel *modus praesentiae Dei.*

Teologia naturalis este o teologie marcată de condiţia *regnum naturae.* În forma sa pură, natura este creaţia la început. Pura *teologie naturalis* este, drept urmare, teologie marcată de condiţiile creaţiei originare şi a unui chip omenesc creat după chipul lui Dumnezeu, simbolic spus: în paradis. Istoric, noi vorbim despre „natură" deosebind-o de creaţie, pentru a include condiţiile păcatului şi ale corupţiei, şi vorbim despre „natură" deosebind-o de păcat, pentru ca să includem creaturile[14]. Prin „natură" este aşadar gândită realitatea acelei lumi care nu mai este nici creaţia cea bună a lui Dumnezeu şi nici împărăţia lui.

Theologia revelata este teologia în *regnum gratiae.* Ea presupune autorevelaţia lui Dumnezeu în istorie, istorie marcată de păcatul omului şi moartea lui. De aceea această teologie este afirmată ca *theologia crucis*: în crucea lui Hristos se descoperă Dumnezeu celor fără Dumnezeu. Cunoaşterea lui Dumnezeu şi problema justificării celor fără Dumnezeu se prăbuşesc aici împreună. Pentru că **Darul** persupune creaţia şi peste toate îşi arată slava. Teologia în *regnum gratiae* a teologiei istorice este: *theologia mesianica* sau după cum am spus mai devreme: *theologia viatorum.*

În sfârşit, *theologia gloriae* este acea teologie în *regnum gloriae.* Ea constă în vederea fericită, faţă către faţă, a slavei lui Dumnezeu. Aceasta presupune judecata şi reînnoirea creaţiei,

---

teologiei naturale, tot ce este supranatural şi supraraţional. Legile pozitive şi istorice devin vehicule de propovăduire ale credinţei morale raţionale, care devine cheia ca religia sa fie silabisită natural (şi în ea religia naturii) şi să fie descifrată deasupra religiilor pozitive.

[14] D. Bonhoefer, *Ethik*, München, 1949, p. 93 ş. u. *Das Natürliche.*

căci altfel nimeni nu-L poate vedea pe Dumnezeu fără să nu moară. Este vorba aici despre o nemijlocită cunoaştere a lui Dumnezeu, fără mijlocire prin chip şi asemănare. Este o comuniune universală cu Dumnezeu care nu cunoaşte granițe, ci toți oamenii şi întregul univers sunt cuprinşi de înțelepciunea ei: „Toate popoarele sunt pline de slava Sa" (Is. 6,3)

Teologia în împărăţia slavei împlineşte promisiunile şi prevederile teologiei naturale şi istorice. Asta înseamnă că întreaga teologie posibilă în prezent este învechită. Teologia revelaţiei este teologia naturală supusă condiţiilor istorice, la fel cum teologia din paradis este teologia revelaţiei sub condiţiile creaţiei originare. Teologia slavei este adevărata teologie naturală, desăvârşită, a revelaţiei în starea desăvârşirii creaţiei şi istoriei.

Noi am stabilit teologia prezentului ca o teologie a revelaţiei, iar teologia revelaţiei în sens creştin ca o teologie mesianică. Teologia mesianică este teologia marcată de prezenţa lui Mesia şi de începutul timpului mesianic. Din acest punct de vedere este înţelegerea mesianică a lumii o teologie naturală adevărată. În lumina mesianică toate lucrurile pământeşti şi vietăţile sunt recunoscute în perenitatea lor şi în speranţa lor de eliberare pentru veşnicie. În acest sens Sf. Pavel s-a exprimat foarte clar (Rom.8,19 ş.u.). Învăţătura creştină despre creaţie va trebui să perceapă timpul lumii moderne în lumina acestei cunoaşteri a creaţiei.

§ 3. Lumea ca făgăduinţă şi anticipare

Prima posibilitate de a înţelege creaţia acestui timp plecând de la viitorul ei slăvit şi mântuitor, este înţelegerea lumii ca *parabolă*, aspect acceptat şi de Karl Barth cu privire la capacitatea parabolică a lumii pentru împărăţia cerească[15]. În

[15] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/3*, p. 126-175. El a exprimat deja aceste gânduri în: *Die Kirche und die Kultur* (1926), în: *Die Theologie und die Kirche*, München, 1928, p. 375 ş. u, pentru domeniul cultural, şi în: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, München, 1946, p. 20 ş. u, pentru domeniul politic.

parabolele nou-testamentare îl aflăm pe **Iisus** „aşa precum imaginea originară a ordinii, care se datorează cuvântului lui Dumnezeu prin care toate au fost create şi fixate corespunzător Lui, într-o perfectă slujire a Lui, fiind *diferite*"[16] prin puterea şi autoritatea sa. Aceste parabole preiau experienţele cotidiene ale lumii şi le prefac în semne şi imagini clare ale Împărăţiei cereşti[17]. Împărăţia cerului se ascunde în parabola experienţei cotidiene şi este clar imaginată ca o parabolă. Se comunică indirect. Această capacitate parabolică cuprinde nu doar experienţe din domeniul religios, cultural şi politic, ci şi din domeniul naturii. Aici utilizează Barth metafora artistică: drama este Dumnezeul revelat şi lumea istorică a împăcării lui Hristos; spaţiul petrecerii acţiunii, locul şi planul secund este creaţia diversă a lui Dumnezeu[18]. Barth acceptă metafora lui Calvin despre lume ca *theatrum gloriae Dei.* Scena creaţiei şi drama mântuirii sunt profund deosebite. Scena cosmică exprimă la Barth numai proprietatea continuităţii, a ciclului şi a stăruinţei. Creaţia trebuie prin acestea să corespundă încrederii creatorului[19]. Drama mântuirii se potriveşte caracterului acelui viitor nou, surprinzător, venit din afară. Aceasta este lumina revelaţiei, care face să strălucească pe scena lumii Luminătorul. Căci lumea creată este doar „theatrum", spaţiul unde Dumnezeu străluceşte în propria-i slavă în lucrarea împăcării[20]. Creaţiile luminoase şi adevărurile arată o lumină originară şi indică un adevăr care le corespunde, ele aparţinând acestui *thaetrum gloria Dei*, în care îşi determină singure sensul şi îşi justifică existenţa.

Lumea ca parabolă trebuie să corespundă împărăţiei cereşti. E vorba aici de o asemănare în neasemănare. Diferenţa dintre comparaţie şi asemănare nu este diferenţa în creaţie dintre cer şi pământ, ci diferenţa proprie a creatorului în raport cu creaţia sa. Analogia se naşte întâi în coborârea creatorului în

---

[16] AaO.126.
[17] AaO.128.
[18] Aao.154 u. comp anexa: *Symbole der Welt § 5: Das große Welttheater.*
[19] AaO.156. comp şi III/3, 55 ş. u.
[20] Aao.158.

creaţia sa şi în apropierea împărăţiei cerurilor de lumea experienţelor zilnice, după cum arată parabola Fiului Omului.

Barth se străduieşte să privească această asimetrie: *gloria Dei* şi *theatrum mundi,* lumina veşnică şi obiectele create, simple şi luminoase. Dar acest lucru nu este posibil dacă teatrul însuşi este o parte a acestei bucăţi care se joacă în el. În context teologic, teatrul şi jocul sunt una, deoarece drama mântuirii este jucată numai o dată, chiar o dată pentru totdeauna. Nu mai pot fi gândite alte drame în acest teatru, pentru care creaţia să fie spaţiu de joc şi plan secund[21].

Barth a accentuat foarte tare diferenţa, deoarece el are în vedere prin lumea creată, pe de o parte, creaţia de la început şi conservarea ei, dar nu şi contingenţa şi continuitatea istorică a creaţiei, iar pe de altă parte serbează „împăcarea revelată" ca un „triumf al slavei"[22].

Parabolele nou-testamentare ale împărăţiei lui Dumnezeu certifică prezentul ascuns al viitorului împărăţiei ce va să vină. Ele sunt interpretate eshatologic, ca parabole istorice ale lumii viitoare, şi nu ontologic ca parabole pământeşti ale slavei cereşti[23]. Lumea ca şi creaţie este în acelaşi timp capabilă şi în acelaşi timp tensionată pentru propriul ei viitor, împărăţia lui Dumnezeu, dar nu şi pentru Dumnezeu Însuşi. În împărăţia slavei ea devine chip şi asemănare, pentru că devine locuinţa lui Dumnezeu. Viitorul eshatologic al împărăţiei se creează în proiecte parabolice, în pregătirea şi exersarea experienţelor acestei lumi. Această reprezentare a creaţiei ca proiect al împărăţiei lui Dumnezeu, apare puţin dezvoltată la Barth. Teoria sa parabolică construieşte o punte de legătură a dualităţii dintre legământ şi creaţie, dar legământul şi creaţia nu sunt percepute

---

[21] III/3,55: „cosmosul creat este acest spaţiu de joc, marele dar divin. În acest sens, el este slujitorul lui Dumnezeu, opera lui, materialul lui. Este din nou clar: Spaţiul de joc nu poate fi subiectul operei ce se joacă pe el. El poate doar să-l exteriorizeze". Cu dreptate întreabă I. Barbour, aaO.424: „But does not nature participate in a more direct way-is it not, in fact, part of the drama?"

[22] IV/3, 171

[23] Aceasta a cunoscut-o bine Chr. Link, *Die Welt als Gleichnis*, aaO.292 ş. u. şi a susţinut-o implicit ca şi critică la Barth.

ca şi parabole ale împărăţiei viitoare. Nu rămân toate cele trecătoare parabole ale celor netrecătoare (Goethe)?

Dacă înţelegem parabola ca prezentul ascuns al unui viitor nou calitativ şi izbăvitor, în experienţele zilnice ale acestei lumi, atunci parabola devine promisiune[24]. Parabolele sunt anticipaţii ale promisiunii în domeniul inadecvat al experienţei acestui timp. Ceea ce este împărăţia lui Dumnezeu depăşeşte chiar orizontul experienţei acestei lumi şi al înţelegerii noastre. Rezultă un efect al înstrăinării.

Dacă preluăm această înţelegere parabolică în ceea ce priveşte experienţa lumii naturale, vom afla lucrurile chiar aşa cum ne apar, dar ele ne apar atunci în dezvăluirea propriului lor viitor adevărat. Acest lucru nu stă în puterea şi în speranţa noastră, ci în autodiferenţierea lor reală şi capacitatea obiectivă de anticipare. Structura materiei şi a complexelor sisteme de viaţă prezintă spaţii de mişcare posibile şi sunt în ele anticipativ capabile, iar cu privire la comunicarea cu alte fiinţe sunt anticipativ necesare. Impresia staticului, a statorniciei şi a ciclului, pe care a câştigat-o Barth asupra naturii, este singulară. Dacă toate sistemele de viaţă sunt structurate temporar, atunci sunt în felul lor materie viitoare. În această structură a timpului constă caracterul ei **doveditor**, de aceea este realist să vorbim despre cifrul real al lumii.

Este necesar, din punct de vedere teologic, să privim creaturile ca o promisiune reală a împărăţiei şi invers, să înţelegem împărăţia lui Dumnezeu ca o împlinire nu numai a promisiunii istorice, ci şi a celei naturale a lumii[25]. Aceasta arată mai mult decât numai o parabolă: o parabolă orientează spre

---

[24] Comp. P. Ricoeur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion*, în *Hermeneutik und Psychoanalyse*, München, 1974, p. 162-216. Ricoeur pleacă de la importanţa covârşitoare a simbolului şi găseşte în el însăşi diferenţa şi autotranscendenţa realităţii, pe care o aduce la exprimare. Simbolurile nu constată, ci exprimă liber. În simbolurile mesianice se arată realitatea ca *vestigia regni Dei*.

[25] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, aaO.1411: „Gândirea împărăţiei conţine în anticiparea sa un absolut, în care trebuie încetate contradicţiile, altele decât cele sociale, în care înţelegerea tuturor contextelor de până acum se schimbă".

altceva şi anticipează acest altceva prin avertisment. O promisiune însă se referă la împlinirea ei şi anticipează viitorul. Prin împlinire, promisiunea este ridicată: ceea este făgăduit este împlinit, promisiunea este ţinută. Dacă lumea creată este privită ca promisiune reală a împărăţiei lui Dumnezeu, atunci ea însăşi face parte din istoria împărăţiei şi nu este numai spaţiul de joc şi planul secund al ei, căci ea trebuie să fie revelată, la sfârşitul acestei istorii, în veşnica ei transfigurare.

În acest context este inutil să mai luăm în discuţie vechea învăţătură teologică despre *vestigia Dei.* Cine înţelege natura ca şi creaţie a lui Dumnezeu, vede în ea nu numai opera Lui, ci şi urmele Lui, cifruri şi semne ascunse ale prezenţei sale. „În întreaga natură găsim iniţialele lui Dumnezeu, şi toate fiinţele create sunt mesaje de iubire ale lui Dumnezeu pentru noi”[26]. Natura nu este revelaţia lui Dumnezeu şi nici chipul Lui. Dar ea arată urmele lui Dumnezeu peste tot, chiar în sine se poate recunoaşte strălucirea frumuseţii lui Dumnezeu. Cheia pentru înţelegerea lumii ca cifru a lui Dumnezeu, pe care doar El o cunoaşte, apărută mereu în Apocalipsă, are capacitatea să redescopere şi să exprime urmele lui Dumnezeu în natură. Pentru aceasta e nevoie să privim învăţătura despre *vestigia Dei* din două puncte de vedere: a) pentru că Dumnezeu s-a descoperit ca o fiinţă trinitară, este vorba în legătură cu *vestigia dei* de *vestigia trinitas*, b) pentru că Dumnezeu s-a descoperit ca un Dumnezeu promiţător al împărăţiei ce va veni, împărăţie a slavei, este vorba în legătură cu *vestigia Dei* în natură despre *vestigia regni Dei.* Acestea sunt urmele Duhului creator care pregăteşte împărăţia slavei. Drept urmare noi vom putea explica lumea naturală ca urmă a Dumnezeului treimic şi ca promisiune reală a împărăţiei viitoare.

Interpretarea experienţei naturale ca anticipare a viitorului, se extinde în istoria promisiunii. Atâta timp cât natura şi istoria omenească exprimă promisiunea împărăţiei slavei, dar ele însele încă nu sunt, orice cunoaştere a lui Dumnezeu este parabolică, metaforică. Cum trebuie însă să fie înţeleasă cunoaşterea lui Dumnezeu şi a lumii în împărăţia slavei?

---

[26] E.Cardenal, *Das Buch von der Liebe*, Hamburg, 1971, p. 21.

Aceasta se naşte din faptul că în împărăţia slavei apare în lume Dumnezeul ei, care nu mai este condiţionat de aceste aptitudini ale asemănării şi necesităţii. Imagine clară a absenţei. În prezenţa ei ele nu mai sunt necesare, ci chiar dăunătoare. Atunci se împlineşte cuvântul vechi-testamentar: „tu nu ai voie să-ţi faci nici chip sau asemănare..." (Ex. 20,4-6). Conform tradiţiei cabalistice, lumea mesianică devine o lume fără imagine şi asemănări[27]. Parabola şi asemănarea nu se referă în mod deosebit una la alta, pentru că Dumnezeu se descoperă nemijlocit şi universal prin sine însuşi, creaţia împreună cu toate creaturile iau parte în mod nemijlocit şi direct la viaţa sa veşnică. Distanţa creatorului faţă de creaţia sa este desfiinţată prin sălăşluirea lui în creaţie, fără ca diferenţa să dispară. Diferenţa dintre credinţă şi experienţă este îndepărtată de lumina slavei: „Când vine desăvârşirea, ceea ce este în parte se va desfiinţa" (1 Cor. 13,10). A şti şi a cunoaşte în parabolă sunt, în sens paulin, „părţi". De asemenea, înţelepciunea şi promisiunea sunt „părţi". Atunci când se va prăbuşi distanţa de timp şi spaţiu va trece şi lumea aceasta, pe care noi o putem cunoaşte numai prin dedublare simbolică, metafore şi reprezentări. Dedublarea însăşi va dispare. Va trece atunci şi teologia prin care Dumnezeu, pe baza revelaţiei sale în materia acestei lumi decăzute, este adus în discuţie. *Theologia viathorum* se împlineşte în *theolgia patriae*. În imnul de preamărire a lui Dumnezeu în patria veşnică se spune: **„Cântecul Domnului în patrie străină"** (Ps. 137,4). Toate promisiunile şi speranţele împărăţiei desăvârşite ale slavei vor străluci într-o singură lumină, zice mesianismul iudaic. Aceasta este lumina despre care credinţa creştină a vorbit ca despre o lumină a împăcării lui Dumnezeu cu lumea în Mesia, exprimată într-o apariţie strălucitoare.

[27] G.Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, în: *Judaica*, I, Frankfturt, 1963, p. 72 ş. u. La fel E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, aaO.1408 ş. u. Vezi şi J. Moltmann, *Philosophie in der Schwebe des Messianismus*, în: *im Gespräch mit Ernst Bloch*, München, 1976, p. 73-89.

§ 4. Cunoaşterea mesianică a lumii

La prima vedere, Noul Testament pare să nu contribuie cu nimic nou la înţelegerea lumii ca şi creaţie: Iisus şi apostolii au presupus ca de la sine înţelese învăţăturile vechi-testamentare şi credinţa contemporană iudaică despre creaţie. Evanghelia despre împărăţia lui Dumnezeu, pe care o anunţă, nu a adus nici o schimbare în acest sens. De asemenea, apostolul Pavel se referă foarte rar la această temă. La prima vedere s-ar părea ca Noul Testament să nu fi acordat o prea mare atenţie întrebării despre *dominus terae* şi despre raportul omului cu natura[28]. Totuşi această impresie este înşelătoare. Ea apare numai dacă creaţia e percepută ca un mit originar, şi are ca efect o falsă înţelegere a locurilor scripturistice. Mărturia nou-testamentară despre creaţie aşează puterea noii creaţii în kerigma învierii şi în experienţa Duhului Sfânt. În eshatologia hristologică şi pevmatologică are loc o reinterpretare a creaţiei divine. Nu este prezentă creaţia protologică a lumii, ci cea eshatologică, după cum nici nu se poate aştepta altceva de la mărturiile timpului mesianic. Creaţia eshatologică a lui Dumnezeu este definită de grupul de cuvinte ἐγείρειν – a trezi, ζωοποιούν – a face viu şi χαλείν – a chema la viaţă

La Rom 4,17 apostolul Pavel îl numeşte pe Avraam tatăl credinţei, pentru că el i-a crezut lui Dumnezeu, care „pe morţi îi face vii şi aduce inexistenţa la existenţă"[29]. Singura credinţă îndreptăţită a promisiunii este aşezată, împreună cu creaţia din nimic, pe aceeaşi linie cu învierea din morţi. Căci Dumnezeul făgăduinţei este creatorul tuturor lucrurilor şi cel ce înviază din morţi. Aşa precum deutero-Isaia a privit din aceeaşi perspectivă minunea stufului mării şi minunea creaţiei, la fel a procedat şi Pavel în acest loc cu justificarea păcatului, învierea din morţi şi creaţia din nimic. În prezenta experienţă a justificării sunt incluse începutul lumii şi sfârşitul ei. Ea este un acces subiectiv la procesul obiectiv al recreaţiei lumii pentru împărăţia veşnică.

---

[28] P. Stuhlamcher, *Erwägungen zum onthologischen Charakter der Theologie bei Paulus*, în: Ev.Th 27, 1967, p. 1-35.

[29] De urmărit E. Käsemann, *Der Römerbrief*, Götingen, 1980^4.

Odată cu învierea celui răstignit din morţi, începe pentru Pavel încheierea procesului învierii din morţi şi noua creaţie a lumii. Din perfecţiunea învierii a fundamentat Iisus viitorul unei asemenea speranţe (Rom. 8,11; 1 Cor.6, 14; 2 Cor. 4, 14 ş. u.). Dacă prin învierea lui Iisus s-a arătat viaţa veşnică, atunci este revelată în prezenţa Duhului său această putere de viaţă. În fine, trupul muritor devine viu dacă învierea vieţii nu biruie doar păcatul, ci şi moartea. La 1 Cor.15, 20-24, Pavel observă acest proces într-o anumită ordine temporară: la început Hristos, apoi naşterea Lui, apoi sfârşitul. El descrie acest proces prin expresia απαρχή şi αρραβών, ca un proces ce le anticipă pe rând, ca un proces ce cuprinde întregul şi care se dovedeşte un început al desăvârşirii. Deoarece creaţia eshatologică provine din procesul învierii şi al creaţiei vieţii, Dumnezeu creatorul primeşte un nume nou, mesianic: ό έγείρας Ιησούν, tatăl lui Iisus, Dumnezeul învierii din morţi, Dumnezeul speranţei (Rom. 15,13). Credinţa în înviere este deci forma creştină a credinţei despre creaţie. Ea este credinţa despre creaţie aflată sub condiţiile acestei vieţi, fiind supusă morţii.

Credinţa în înviere nu este doar credinţa în învierea lui Hristos, ci însăşi libertatea creatoare şi o înviere în Duhul[30]. La 2 Cor. 4,6 Pavel observă strălucirea credinţei prin cunoaşterea lui Hristos într-o perspectivă cu creaţia luminii de la început: cine crede, va fi cuprins de lumina noii creaţii. Ea aşează dimineaţa zilei noi a creaţiei. Ea ia parte la noua creaţie. Aceasta este credinţa dezvoltată de Pavel cu privire la harismele Duhului Sfânt (1 Cor. 12; 1 Cor. 14; Rom. 12,3 ş. u). Sfântul Duh este puterea învierii, iar puterea învierii este Duhul creator de viaţă. Ea este *ruah*, puterea creatoare a lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu îşi transmite energia creaţiei sale. De aceea Pavel prezintă comunitatea celor înviaţi ca loc al revelaţiei Duhului (Efes. 1,19 ş. u; Efes. 4). Darurile Duhului sunt puterile vieţii celei noi, veşnice. Prin ele se concretizează darul lui Dumnezeu. Prin ele îşi vor angaja omenii puterile şi posibilităţile în vederea împărăţiei lui Dumnezeu. Primirea, slujirea şi extinderea

---

[30] E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, în *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, 1966, p. 109 ş. u.

puterilor vieții Duhului creator prevăd un orizont temporal final: în ultimele zile „voi vărsa Duhul meu peste tot trupul"(Ioil. 3,1). Trupescul creației este accentuat peste tot, pentru că ea este aflată într-o nouă ascultare trupească. Dacă vor fi aflate puterile vieții duhului trupesc, atunci acesta este baza pentru speranța mântuiri trupului din moarte la viața trupească veşnică, viața veşnică a unui trup spiritualizat (σωμα μνευματικόν). Procesul recreației lumii prin puterea Duhului, care învinge moartea, nu este îndreptat universal doar înspre creație, ci în mod necesar şi înspre existența real-trupească a omului.

Aceasta este exprimată de Pavel (Rom. 8,19) în context cu experiența trupească nedesăvârşită a credinciosului, cunoaşterea întregii creaturi înrobite şi ascultarea suspinului Duhului[31]. El pleacă de la speranța întru slavă, care trebuie să ni se descopere. Tocmai această speranță face suferința acestei lumi conştientă. Aceasta este efectul dublu al speranței. De aceea avem, după Pavel, darul Duhului şi aşteptăm mântuirea trupului. De aceea suntem noi copiii lui Dumnezeu şi îl numim Avva, părinte drag, şi ne este dor de copilărie şi nu ştim cum să ne rugăm. Unde libertatea copiilor lui Dumnezeu este aşa de aproape, acolo există speranța vieții, acolo durerea lanțului robiei devine conştientă. Această dialectică interioară aduce credincioşii într-o solidaritate adâncă cu întreaga creatură înrobită. Pavel prezintă aceasta în trei cercuri concentrice:

1. Copiii lui Dumnezeu, care sunt cuprinşi de primele puteri ale Duhului, resimt dorul libertății. Ei sunt fericiți, dar prima dată în speranță. Credința lor este în acelaşi timp conştiință şi durere.

2. Ei năzuiesc după mântuirea trupului. Ei sunt eliberați de „trup şi păcat", căci ei suferă foarte mult în „trupul morții", de

[31] E. Käsemann, *Der gottesdienstliche Schrei nach Freiheit*, în *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, 1969, p. 211 ş. u.; P.von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Göttingen, 1975; H.R. Nalz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen paulinischer Eschatologie nach Röm. 8*, p. 18-39, Göttingen, 1971. W. Bindemann, *Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8,19-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und d Natur*, Neukirchen, 1983.

care încă nu sunt eliberaţi: „Cine mă va elibera de acest trup al morţii" (Rom. 7, 24).

3. Credincioşii sunt legaţi trupeşte cu întreaga lume pământească şi toate creaturile pământeşti şi au acelaşi destin. Ceea ce ei experimentează în propriul trup, este valabil acum pentru întreaga creatură. Nemântuirea trupului, pe care o simt ei înşişi, corespunde tragismului creaturilor neomeneşti supuse nimicniciei. Natura este trecătoare şi supusă morţii. Ea nu este supusă de propriile păcate, precum omul. De aceea nu este potrivit să vorbim despre o „natură căzută". Totuşi se simte o tristeţe a naturii în care se exprimă tragicul ei destin şi dorul ei mesianic[32]. Ea este înrobită şi vrea să se elibereze, căci ea este trecătoare şi vrea să rămână.

Temporalitatea lucrurilor pământeşti este o experienţă generală a lumii. Ea a fost mereu explicată metafizic. Pavel însă o explică mesianic: creatura este supusă temporalităţii, dar în voinţa aceluia care a supus-o îşi are speranţa (Rom. 8,20). Viitoarea împărăţie a lui Dumnezeu trebuie să devină libertate pentru credincioşi, şi prin desăvârşita ei libertate, creaturile

---

[32] Această experienţă a naturii este exprimată în poezia lui Annette von Droste-Hülshof: „creatura suspinândă" (1846):

„Şi totuşi există o povară,
Pe care nici unul nu o simte şi fiecare o poartă,
Aproape aşa de întunecată precum păcatul
În acelaşi pântec atârnată;
El o poartă precum presiunea aerului,
Numai de iubirea bolnavă simţită,
Fără conştiinţă, precum crăpătura din stâncă,
Precum neagra faţă a morţii
Aceasta este vina morţii,
Trupul pământesc şi învechit
Suferinţa micilor animale
Este aceasta vina grea
Şi mânia învechită, pe care o insuflă,
Şi dezamăgirea, pe care o exprimă,
Şi durerea, pe care o suferă,
Şi moartea, care îl acoperă".

De asemenea, W. Benjamin a înţeles aceasta. Comp. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt, 1969. Chiar în suferinţa ei constă caracterul mesianic al naturii.

neomeneşti trebuie să devină libere. Libertatea, de care sunt cuprinşi credincioşii în Duhul, nu este o libertate exclusivă a creaturii şi a trupului, ci o libertate inclusiv pentru ea: „chiar credinţa ei o aşează, câtă vreme este o speranţă constitutivă şi deci priveşte înspre mântuirea trupului, în solidaritate cu creaţia neizbăvită”[33]. Creaţia a început cu natura şi s-a încheiat cu omul. Creaţia eshatologică începe invers, cu eliberarea omului şi sfârşeşte cu mântuirea naturii.

Istoria ei este oglindirea ordinii creaţioniste protologice. De aceea, natura înrobită nu aşteaptă apariţia nemijlocită a lui Hristos în slavă, ci revelaţia libertăţii copiilor lui Dumnezeu în apariţia lui Hristos. Prin libertatea umană trebuie ea să fie izbăvită.

În fine, Duhul Sfânt reprezintă el însuşi creatura şi credincioşii în dorul după libertate prin al său „negrăit suspin” (Rom. 8,26). Această suspinare a naturii şi strigătul clar al omului după libertate, le preia Duhul în suspinul său propriu. În robia creaturii, în suferinţa trupului, în dorul credincioşilor, este încătuşat Duhul şi suferă împreună cu aceştia şi ţine vie aşteptarea şi speranţa prin propriul său „suspin negrăit”. Aceasta se poate înţelege foarte bine pentru că Dumnezeu este prezent în creaţia sa prin Duhul său, ţinând creaturile în viaţă (Ps.104, 30), şi de aceea participă la suferinţa lor. Timpul mesianic aduce nu numai revărsarea darului Duhului Sfânt peste oameni, ci şi deşteptarea (învierea) Duhului în toate creaturile.

Cunoaşterea mesianică a lumii pleacă de la speranţa exprimată a credinţei în Hristos cel înviat şi vede suferinţa şi dorul creaturii căzute după libertate. Deoarece credinţa provoacă în oameni eliberarea de închiderea în păcate, închiderea în natură a sistemelor de viaţă devine recunoscută ca „înrobire” a ei sub temporalitate, şi deschiderea ei ca viaţă vie. Omului ferecat, înrobit, îi corespunde natura muribundă. Omului dezrobit îi corespunde natura liberată. La oameni, această nouă orientare este înţeleasă ca speranţă, în natură poate fi identificată ca nelinişte, instinct puternic şi insistenţă spre o complexitate mai înaltă şi mai bogată a vieţii. Omul şi natura au, la diferitele

[33] E. Käsemann, aaO.232.

lor nivele, propriul lor destin, dar în lumina robiei şi a libertăţii se găsesc într-o istorie comună.

§ 5. Comuniunea euharistică a creaţiei

Adevărata cunoaştere nu vrea să-l domine pe cel cunoscut, pentru a-l poseda, ci să găsească comuniunea cu el. Cunoaşterea adevărată este o cunoaştere comunicativă. Iubirea preţuieşte autonomia celuilalt şi alteritatea lui. Cea mai înaltă formă comunicativă a cunoaşterii este comuniunea iubirii (Gen. 4,1)

Cunoaşterea comunicativă se află în legătură cu bucuria de a fi şi cu prestigioasa şi mulţumitoarea exprimare a comuniunii regăsite. Procesul de cunoaştere este reflectat în măsura în care el însuşi se manifestă în bucuria spontană şi starea fericită exprimată. Cunoaşterea şi cunoaşterea de sine capătă într-o exprimare comună o a treia dimensiune. Acolo unde aceasta reuşeşte se naşte nu numai *esse*, ci şi bene *esse*.

Dacă omul recunoaşte lumea ca şi creaţie, atunci el acceptă comuniunea creaţiei şi pătrunde în ea. Această comuniune a creaţiei devine un dialog înaintea *creatorului* comun. Cunoaşterea lumii ca şi creaţie este în forma ei originară mulţumirea pentru darul creaţiei şi comuniunea cu ea, şi este o prestigioasă preamărire a creatorului. Psalmii creaţiei din Vechiul Testament (Ps. 8,19, 104 ş. u) sunt imne de mulţumire şi de preamărire al creatorului şi au un caracter euharistic. Această observaţie nu trebuie să mărginească în nici un fel cunoaşterea lumii ca şi creaţie limitând-o la cadrul poeziei religioase, ci să o reflecte cu atenţie, pentru că mulţumirea şi lauda sunt elemente comunicative ale cunoaşterii creaţiei. Cunoaşterea lumii nu este o privelişte a unui lucru, ci implică o anumită relaţie cu lumea, care afectează existenţa celui cunoscut şi pe care îl introduce într-o adâncă comuniune: perceperea lumii ca şi creaţie trezeşte *bucuria de a fi*. Oferirea lumii ca dar lui Dumnezeu, într-un cuvânt de mulţumire, trezeşte *libertatea de a exista*.

Există multe şi deosebite definiţii date fiinţei omeneşti. În acest context definim omul ca o fiinţă euharistică. Exprimarea

experienţei creaţiei în mulţumire şi preamărire sunt vocaţia sa încă de la început. Ea este de altfel conţinutul vieţii sale în desăvârşire. Omul nu trăieşte în lume precum alte vietăţi, el nu numai domină şi stăpâneşte, ci este în stare să perceapă lumea ca şi creaţie a lui Dumnezeu, să o înţeleagă ca o Taină a prezenţei ascunse a lui Dumnezeu şi să o sesizeze ca o comunicare a comuniunii Lui. De aceea, omul e în stare să primească cu mulţumire creaţia şi să o prezinte apoi Domnului în cântări de laudă.

Cultul jertfelor timpurii ale omenirii arată că această lume nu este proprietatea omului, ci a lui Dumnezeu. De aceea au fost primele roade, şi adesea primii născuţi, oferiţi lui Dumnezeu. Aceste jertfe cultuale au fost înlocuite în Biblie cu cântece de mulţumire. Aceste cântece exprimă faptul că lumea este creaţia şi darul lui Dumnezeu. Cine mulţumeşte prezintă darul primit şi acceptat înaintea celui care l-a dat.

Toate creaturile lui Dumnezeu sunt, în esenţa lor, existenţe euharistice, dar numai omul este în măsură de a aduce preamărirea creaţiei înaintea Domnului. El devine astfel reprezentantul creaţiei. Mulţumirea sa dezleagă muţenia limbii naturii. În asta se vede dimensiunea sa preoţească ca vocaţie. Dacă în psalmii creaţiei se mulţumeşte pentru soare şi lumină, pentru cer şi rodnicia pământului, atunci omul mulţumeşte lui Dumnezeu nu numai pentru sine însuşi, ci şi în numele cerului şi al pământului şi al tuturor creaturilor. Prin om, preamăresc şi soarele şi luna pe creator. Prin om se roagă şi plantele şi animalele creatorului. Aşa ia naştere, în cântece de laudă, *Liturghia cosmică* iar cosmosul cântă prin ea creatorului cântecul veşnic al creaţiei. Aceasta nu este o gândire antropocentrică, căci în comuniunea de creaţie toată creaţia îl laudă pe Dumnezeu. În tradiţiile monastice ale Bisericii ortodoxe, precum şi tradiţiile hassidice iudaice, s-a păstrat această impunătoare imagine. Este necesar azi să le redescoperim şi să le traducem în relaţia practică a omului cu natura creată. Ele sunt potrivite pentru a învinge unilateralitatea şi sărăcia locuitorilor lumii moderne industrializate.

IV
DUMNEZEU CREATORUL

Învățăturile teologice despre creație răspund adesea numai la întrebarea: ce înseamnă Dumnezeu pentru lumea pe care el a creat-o și o susține, și ce înseamnă pentru lume să fie creația lui Dumnezeu? Înainte de a ne ocupa de această problemă, vom aborda următoarea întrebare: ce înseamnă pentru Dumnezeu să fie creatorul unei lumi pe care el a creat-o, și care trebuie să-i fie pe măsură, și ce înseamnă creația pentru Dumnezeu? Ce planuri are cu ea, cum o găsește și cum ia parte la ea? Începem această analiză cu relatările biblice vechi-testamentare.

§ 1. La început a creat Dumnezeu cerul și pământul

Prima formulare istorică despre creație a scrierilor preoțești este cuprinsul unui lung proces de gândire al credinței israelitene[1]. Deoarece acest proces de gândire s-a încheiat cu

[1] Eu urmăresc aici exegetic pe Fr. Delitzsch, *Commentar über die Genesis*, Leipzig, 1860[6] și B. Jacob, *Das erste Buch der Thora Genesis*, Berlin, 1934. Acești doi comentatori sunt urmați de G. Von Rad und K.Barth, exprimând-și de altfel propriile paralele. Comp. și H.Graf Reventlov, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt, 1982. Literatura nouă o pregătește Cl. Westermann în marele său comentar: *Genesis*, Neukirchen, 1974.

despărțirea credinței despre Iahve dintre Egipt și Babilon, această formulare reflectă o conștientă confruntare: Lumea nu provine de la un Dumnezeu luptător, precum se spune în eposul Enuma-elish. Ea nu provine dintr-un ou originar sau o materie originară. Dacă Dumnezeu a creat lumea, atunci trebuie să fie arătat și subliniat faptul că Dumnezeu a dorit lumea. Ea nu este din esența, ființa lui Dumnezeu și nu are o existență eternă, ci este rezultatul concret al hotărârii voinței divine. Drept urmare, cerul și pământul nu sunt nici demonice, nici divine, nici veșnice precum Dumnezeu, nici fără sens și valoare. Ele sunt contingente, sunt opera plăcută de El. Ele au propria realitate prin afirmarea lor de către Creator.

Verbul *bara* e utilizat de tradiția părinților, în mod exclusiv, ca fiind cel ce descrie procesul divin de aducere la viață, crearea-zidirea divină, căreia nu-i corespunde nici o analogie omenească. Acest verb descrie apariția în cuprinsul istoriei a naturii și a Duhului, fără de care inexistența nu a intrat în existență (Ieș. 34,10; Num. 16,30; Ps. 51,12 u.). Niciodată nu apare *bara* cu acuzativul unui material, din care să fi fost creat ceva. Acesta certifică creația lui Dumnezeu, necondiționată, nepresupusă, nedepinzând de altcineva, și descrie creația ca ceva nou imperfect.

Textul aduce o clară deosebire între „creare" (bara) și „facere" (asah). „Crearea" desemnează (Gen. 1,1) întreaga creație. „Facerea" începe cu versetul 2 și se încheie cu Sabatul: „a șaptea zi a terminat Dumnezeu lucrarea sa, pe care el a făcut-o" (Gen. 2,2). *A face* definește scopul precis al unui lucrări, căreia i se dă propria caracteristică. Divinului *a face* i se găsește analogia în munca omului. „Porunca Sabatului este fundamentată prin faptul că Dumnezeu a făcut cerul și pământul în șase zile (Ieș. 20,11; 31,17), și nu pentru că el a creat-o. Căci numai modul său de facere poate fi un model al munci omenești, dar Creația divină și Facerea omenească sunt incomparabile"[2].

Deoarece creația divină este fără analogie, este de asemenea inimaginabilă. Actul divin al creației nu poate fi

[2] B.Jakob, aaO.20. Expresia englezească din Simbolul de credință apostolic „Maker of heaven and earth", estompează această diferență.

niciodată descris diferenţiat. El nu poate fi împărţit în mai multe procese. El este unic şi unitar. De aceea timpul poate fi exclus din actul creaţiei, care mereu pretinde durata. Creaţia se petrece dintr-o dată, într-o clipită. Dacă actul creaţiei este în afara timpului, atunci este el atemporal? Şi dacă poate fi numit „atemporal", atunci este el veşnic precum însuşi Dumnezeu?

Cum poate fi înţeleasă folosirea expresiei „la început"? Este mai degrabă o precondiţionare, în absolut, pentru toate cele ce se vor petrece în timpul când este gândit începutul timpului. Timpul creaţiei începe prima dată cu apariţia luminii şi a ritmului zi-noapte. Toate lucrările creaţiei, săvârşite de Dumnezeu, urmează consecutiv una după alta, cum se şi spune: „şi Dumnezeu a zis..., şi a hotărât..." Numai creaţia însăşi nu poate avea asemenea premisă, pe care să o urmeze. Ea este în unicitatea sa şi în fiecare clipă, unică. Începutul este stabilit fără nici o premisă. De aceea nu mai constituie nici o problemă faptul că interpretarea teologică târzie a creaţiei ca şi „creatio ex nihilo" exprimă o parafrazare a gândirii biblice despre creaţie[3]. Dumnezeu creează întotdeauna fără premisă. Nu există nici o necesitate exterioară care să-l determine să creeze, şi nici o constrângere interioară care ar stabili aşa ceva. Nu există nici materie originară care, prin potenţialitatea ei, să preceadă creaţiei şi care i-ar pune acesteia granițe materiale.

Formula *creatio ex nihilo* este o formulă exclusivă. Prin *nihil* este gândită o idee a limitării: „din nimic", înseamnă chiar dintr-un nimic pur. Particula „din" nu demonstrează ceva preexistent, ci exclude materia. Fireşte că utilizarea poate duce la eroare: Cu particula „din" este deviată privirea într-o direcţie

---

[3] Tradiţia iudaică a prezentat: G. Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, Eranos, 1956, p. 87-119; G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo*, Berlin, 1978, arată că această învăţătură creştină primeşte forma ei ultimă din separarea Bisericii Părinţilor de teologia gnostică. Din vremea lui Irineu, ea este o parte componentă a învăţăturii creştine despre creaţie. Aici vezi şi E. Wölfel, *Welt als Scöpfung. Zu den Fundamentalsätzen der christlichen Schöpfungslehre heute*, ThEx 212, München, 1981, p. 27 ş. u; G.Hendry, *Nothing*. în : Theol.Today XXXIX, no.3, Oct. 1982, p. 274-290, acceptă părerea mea ca autocontracţie a lui Dumnezeu, p. 288.

în care nu există „nimic" de văzut și „nimic" de găsit. Pentru că această formulă trebuie să nege alternativa „din ceva", atunci ea trebuie să fie negat nu numai „ceva", ci și particula „din". Formula „ex nihilo" neagă însă numai „ceva". Aceasta dă ocazia la noi întrebări: Cum devine stabilit acest *nihil* prin care toate cele stabilite trebuie să fie negate și excluse?

Din filosofia platonică provine deosebirea dintre μή όν și ούκ όν, în latină, *nihili privativum* și *nihili negativum*[4]. *Nu* -ul poate să-și exprime numai negația existenței, ca nefiind existență, deoarece acesta nu are substanță proprie. Aceasta se descoperă în negarea a ceva ce este. Temporar se arată existenței prezente ca *ne-mai-existând.* Acest *încă a nu fi* poate să conțină, în devenirea lui, potența de a fi. Ontologia lui „încă a nu fi" (E. Bloch) este din acest punct de vedere partea înlocuitoare a filosofiei platonice a lui a-nu-mai-fi, negativul fiind interpretat productiv[5]. Ambele interpretări ale lui a nu fi în timp lucrează cu formula μή όν. Înțelegerea graniței nimicului nu poate fi atinsă prin interpretarea lui a nu fi: „din nimic nu devine nimic".

Ce înțelegem prin expresia „nimic"? Dacă se acceptă întrebarea ontologică de bază a lui Leibniz și Heidegger: „de ce nimicul este în mod special ceva și nu mai mult?", atunci apar două interpretări: dacă este negat „nimicul" că ar fi în mod special ceva, atunci întrebarea ar trebui să sune astfel: de ce este în mod special ceva și nu ceva mai mult? Negarea nimicului se îndreaptă în mod deschis asupra negației expresiei „în special ceva". Se poate ca negarea întregii existențe să cuprindă „totul" – „totul sau nimic", se poate însă să fie *negată existența* absolută. Nimicul absolut ar fi o idee contrară existenței absolute și s-ar putea percepe ca o negativă parafrazare a acesteia. În acest caz formula *ex nihil* ar fi o afirmare obscură a

---

[4] Platon, *Timaios*, p. 28.a.

[5] E. Bloch, *Philosofice Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Frankfurt, 1961, p. 42 ș. u., interpretează *Nu* -ul ca a-nu-avea productiv. „*Nu* -ul nu se închide în sine, el se deosebește clar de nimicul fără sens, din care nu poate să devină nimic. După Ernst Bloch, în *Nu* -ul descompus e vorba despre „totul sau nimic". *Încă-nu* este hotărât. Cu asta, Bloch transformă înțelegerea protologică a nimicului într-una eshatologică și pe logosul protologic așează productivul *a nu fi încă.*

lui „de Deo". Pentru ca să poate fi exclusă această reîntoarcere către panteism, Augustin zice: *„non de Deo, sed ex nihilo"*. Se revine la forma mistică a interpretării lui *ex-nihilo*. Este acum suficient de constatat că, prin această formă, se rescrie înţelegerea singulară a verbului *bara*, verbul vechi-testamentar al creaţiei. Ce înseamnă însă aceasta din punct de vedere afirmativ?

Lumea nu este creată dintr-o materie preexistentă şi nici dintr-o fiinţă divină. Ea a fost adusă, chemată la existenţă prin voinţa liberă a lui Dumnezeu: *Creatio e libertate Dei*. În acest caz trebuie ca actul creaţiei să fie fundamentat pe voinţa creatoare hotărâtoare a lui Dumnezeu: Dumnezeu se afirmă pe sine ca şi creator înainte de a aduce lumea la existenţă. Lumea îşi are aşadar originea în cea mai înaltă existenţă şi numai aşa poate fi imaginată, şi nu după bunul plac al unui demiurg. A avut Dumnezeu putinţa de a alege? A aruncat zarurile?, întreabă sceptic Albert Einstein care, prin raţionalitatea lumii, şi-a pus la îndoială încrederea în lume. Această critică vis-à-vis de bunul plac al lui Dumnezeu este îndreptăţită. Dacă noi spunem că Dumnezeu a creat lumea „din libertate", trebuie să adăugăm: „din iubire". Libertatea lui Dumnezeu nu este „atotputernicia" căreia totul îi este posibil, ci iubirea, ceea ce înseamnă însăşi comunicarea binelui. Dacă Dumnezeu creează lumea din libertate, atunci o creează din iubire[6]. Creaţia nu este o demonstraţie a atotputerniciei fără limite, ci o comunicare a iubirii sale nemărginite: *Creatio ex amore Dei*; „Din iubirea preamărită a Creatorului apare Totul" (Dante). În iubirea sa îşi are Dumnezeu alegerea, el însă alege doar ceea ce corespunde fiinţei sale esenţialmente bune, de a crea propria creaţie şi a-i comunica iubirea. Atotputernicia divină se arată numai în faptul că toate lucrările ei sunt pecetluite de veşnica sa fiinţă. Ea este

[6] V. J. Moltman, *Trinität und Reich Gottes*, aaO uu. A.O. Lovejov, *The Great Chain of Being* (1936), Cambridge, 1978[14], p. 67 ş. u, prezintă istoria prelucrării creştine a învăţăturii platonic-emanaţioniste a Evului Mediu timpuriu. Ea se reîntoarce la clasica teza Platon, Timaios 29 e: „ Noi arătăm pe ce fel de fundament este fixată naşterea lumii şi lumea întreagă, supusă ordinii. El era bun, dar în bine nu creşte niciodată nimic rău. De departe vroia el, cel ce a ordonat totul, ca toate să-i devină pe cât posibil asemenea lui.

liberă doar în măsura în care este ea însăşi întreagă. Aceasta exclude orice necesitate şi orice bun plac. În iubirea sa liberă împarte Dumnezeu bunurile sale: aceasta este opera creaţiei sale. În iubirea sa liberă distribuie Dumnezeu darurile sale: în aceasta constă menţinerea creaţiei. Iubirea sa este o iubire extatică. Ea îl conduce să creeze ceva ce izvorăşte din sine, ce este altfel decât El Însuşi, dar totuşi îi este corespunzător[7]. Acest bine, prin care Creatorul petrece sărbătoarea creaţiei, Sabatul, este expresia clară a faptului că întreaga creaţie este adusă la existenţă din iubirea sa lăuntrică, care este Însuşi Dumnezeu.

Procesul creaţiei este prezentat prin cuvântul: „Şi Dumnezeu a zis: să fie lumină! Şi a fost lumină" (Gen. 1,3). La fel sunt descrise şi celelalte lucrări: „Dumnezeu a văzut", „Dumnezeu a hotărât", „Dumnezeu a numit", „Dumnezeu a făcut", „Dumnezeu a binecuvântat" etc., dar în locurile hotărâtoare Dumnezeu „face" creaţia sa prin cuvântul pe care îl rosteşte. Cuvântul creator este conţinutul dialogului dintre Creator şi creaţia sa[8]. Este în cele din urmă porunca, ordinul său, judecata sa, care leagă Creatorul de opera Sa. Creaţia prin rostire subliniază. încă o dată libertatea Lui faţă de creatură.

Această *înainte-chemare* este, în existenţa sa, răspunsul bun la cuvântul creator, dar ea nu este în mod cauzal ori final legată de acesta, aşa încât se poate redeschide discuţia despre cauză şi efect. Conform ontologiei aristotelice şi medievale, cauzele efectelor se comunică propriei existenţe. Dacă Dumnezeu e numit „causa eficiens prima", atunci toate lucrurile create de Dumnezeu pot participa, stratificat, la efectele cauzei divine. O asemenea legătură ontologică între cuvântul creator şi creaţie nu există. Creaţia prin cuvântul divin, care o cheamă din nimic la existenţă, nu certifică nici o *analogie entis*. Analogia, în care creaturile *corespund* lui Dumnezeu şi îi mulţumesc, este întâi creată prin binecuvântarea dată de Dumnezeu creaturilor sale.

Procesului rostirii creatoare a lui Dumnezeu îi aparţine procesul separator al creaţiei. Dumnezeu ordonează creaţia sa,

---

[7] J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, aaO. uu, la fel K. Ware, *The Orthodox Way*, aaO. 56.

[8] D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, München, 1955, p. 22 ş. u.

deosebind lumina de întuneric, cerul de pământ, ziua de noapte. Prin separare, creaturile sale câştigă formă, ritm şi simetrie indentificabile. Această separare nu este identică cu divinul *a face*, ci cu forma concretă a acestuia. Nu este identică cu creaţia divină, ci este consecinţa acesteia.

Expresia *creaţiei divine* este amintită de scrierile preoţeşti şi utilizată la momentul creaţiei omului (Gen. 1,27), fiind introdusă printr-un anunţ sărbătoresc (v. 26). Această nouă apariţie a lui Dumnezeu este fundamentată pe crearea chipului lui Dumnezeu pe pământ. Nu sufletul caracterizează omul, căci şi animalele sunt „suflete vii", ci vocaţia de a fi chipul lui Dumnezeu. Ce înseamnă aceasta pentru oameni şi pentru rostul lor în creaţie, subiect tratat tangenţial şi de antropologie, este că ei nu sunt doar opera Lui, ci că şi El vrea să se recunoască în opera Sa. Crearea chipului lui Dumnezeu pe pământ înseamnă că Dumnezeu se regăseşte în opera Sa precum într-o oglindă, în care îşi recunoaşte propria faţă, o corespondenţă care îi este asemenea. Ca operă, creaţia nu-i este în esenţă asemănătoare Creatorului, ci ca expresia a voinţei Sale. Ca şi chip, oamenii corespund în esenţă lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu Îşi corespunde Sieşi în creaturile sale. Apare acum în creaţie o analogie minunată, *analogia relationis*. În calitatea de chip al lui Dumnezeu pe pământ, oamenii corespund în cele din urmă relaţiei lui Dumnezeu cu ei înşişi şi apoi cu întreaga creaţie. Ea corespunde şi relaţiei interioare a lui Dumnezeu cu Sine Însuşi, adică iubirii interioare şi veşnice a lui Dumnezeu care se exprimă şi se descoperă în creaţie. Ca şi chip al lui Dumnezeu, oamenii sunt fiinţe înrudite cu Dumnezeu, care pot şi trebuie să răspundă iubirii divine. Ca şi chip al lui Dumnezeu, oamenii sunt cei care, în opera creaţiei, stau alături lui Dumnezeu. Oamenii sunt un celălalt, asemenea cu Dumnezeu (Ps. 8,6).

Se poate aşadar recunoaşte pe pământ o relaţie intimă a lui Dumnezeu cu chipul său: într-o oarecare măsură, Dumnezeu pătrunde în creaţia Sa, pe care a zidit-o ca şi chip al Său. În lumina tradiţiilor mesianice referitoare la chipul şi asemănarea cu Dumnezeu, se poate spune că fiecare dintre creaturi, care au fost zidite ca şi chip al Lui, sunt create de asemenea şi pentru întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca prin aceasta să-şi poată găsi

împlinirea vocației lor. Încă de la început „chipul și asemănarea" nevăzutului Dumnezeu a primit calitatea potențială de a deveni „chipul și asemănarea Fiului lui Dumnezeu". Astfel, în lumina mesianică, se descoperă vocația primordială a omului. Dacă avem o deosebire exegetică între acțiunea divină de *a crea* și *a face*, *a crea* și *a despărți*, și în sfârșit între *opera* și *chipul lui Dumnezeu*, atunci trebuie să menținem aceste deosebiri în chip sistematic.

Nu este lipsit de sens să reducem, într-o teologie modernă a naturii, datul creației divine la procesul acestei separări divine, deoarece caracterul unei asemenea teologii a naturii este pus sub semnul întrebării. Dacă însă teologia este pusă sub semnul întrebării, atunci este amenințat caracterul natural al naturii. Un asemenea pericol se află în excursul filosofic al lui *A.N. Whiteheads*, care se continuă într-unul teologic[9]. Dacă gândira lui „creatio ex nihilo" este exclusă sau este redusă la formula unui încă nu al materiei originare, „no-thing", atunci procesul lumii ar trebui să fie fără început și veșnic, precum Dumnezeu Însuși. Dacă este fără început și veșnic precum Dumnezeu, atunci trebuie ca el însuși să fie una din naturile lui Dumnezeu. Atunci ar trebui să se vorbească despre o divinizare a lumii. Dacă se contopesc Dumnezeu și natura într-un proces unilateral al lumii, se poate vorbi despre o divinație a naturii: „Dumnezeu" devine un factor cuprinzător al ordinii și al desfășurării evenimentelor.

„Teologia procesului refuză imaginea unei creații „ex nihilo", dacă prin aceasta este înțeleasă imaginea unei creații din nimicul absolut. Această învățătură este parte integrală a învățăturii despre Dumnezeu ca stăpân și conducător absolut. În învățătura despre creație a procesului teologic este reprezentată, dimpotrivă, o creație izvorâtă din haos. Într-o stare de haos nu se

[9] A.N. Whitheads, *Process an Reality*. Corrected edition by D.R. Griffin/D.W. Sherburne, New York, 1979, p. 348; J.B. Cobby/ D.R. Griffin. *Prozeßtheologie*, Göttingen, 1979, p. 64 ș. u. La aceasta se raportează critic M. Welker, *Unversalität Gottes und Relativität der Welt*, Neukirchen, 1981, p. 206 ș. u.

potrivește nimic din întâmplările actuale exterioare, de o un grad foarte scăzut și clar hazard, ceea ce înseamnă că nimic de durată nu poate fi ordonat ca individual"[10]. Aici este așezată pe același plan creația lui Dumnezeu cu despărțirea sa și ordinea curgerii evenimentelor cu „individualități de durată". Asta însemnă că procesul teologic de acest fel nu cunoaște nici o învățătură despre creație, ci numai o învățătură despre menținere și ordine. Fără să renunțe la punctele de vedere corecte ale unei învățături procesuale despre ordine, creația cerului și a pământului trebuie totuși să fie reprezentată, dacă teologia vrea să mențină fundamentala deosebire dintre Creație și creator.

Nu este de asemenea lipsit de sens să lași deschisă posibilitatea relației creatoare a lui Dumnezeu față de lume, așa precum a afirmat-o înainte de toți Schleiermacher[11]. Prin această reducere a creației la un ansamblu general și prezent al lumii lui Dumnezeu, ea este transformată dintr-o lume finită într-una fără de început, egală în veșnicie cu Dumnezeu. Cum timpul nu este fără veșnicie, așa nici veșnicia fără timp, căci nu este Dumnezeu fără lume și nici lume fără Dumnezeu. Efectele lui Dumnezeu pot fi gândite numai în lume, și nu lumea în efectele Lui. Dacă nu există nici creație de început, nu există nici o altă nouă creație care să îndrepte lumea spre o nouă creație morală a unei noi umanități. Dacă nu există însă nici o creație nouă a tuturor lucrurilor, atunci nu există nimic în lumea nimicului distrugător[12].

---

[10] J.B. Cobb/ D.R.Griffin, aaO.64 „ Creația eternă"' nu este, pentru Thomas de Aquino, imposibil de gândit. Comp. A. Antweiler, *Die anfanglosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin*, Trier, 1961.

[11] F.Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2, Aufl., §39 §40 §40,3. La aceasta F. Beißer, *Învățătura lui Schleiermacher despre Dumnezeu*, Göttingen, 1970, p. 115: „Dumnezeu este, după Schleiremacher, opusul lumii și țiitorul ei. Ideea despre creație este redusă doar la aceea de a fi ținută". Mai multe dovezi M. Trowitzsch, *Zeit zur Ewigkeit. Beiträge zum Zeitverständniss in der „Glaubeslehre" Schleiermachers*, München, 1976, p. 69 ș. u.

[12] Reducerea învățăturii despre creație corespunde reducerii lui Schleiermacher cu privire la crucea și învierea lui Hristos la cea a conștiinței divine a lui Iisus și a învierii morților la nemurirea sufletului.

§ 2. Autodeterminarea lui Dumnezeu ca şi Creator

Dacă Dumnezeu creează cerul şi pământul, atunci el se evidenţiază pe sine ca şi Creator al lor. Temelia creaţiei este sfatul divin referitor la creaţie, iar acesta îl afectează atât pe Dumnezeu Însuşi cât şi creaţia sa. El este un act exterior dar şi interior de manifestare a voinţei divine. Se poate vorbi despre un act divin ce pleacă din interior spre exterior: înainte ca Dumnezeu să fi creat lumea, se evidenţiază pe sine (se consacră) în calitate de creator al lumii. Această autoafirmare este o structură reflexivă a voinţei divine existenţiale, putându-se recunoaşte hotărârea personală: Dumnezeu se *hotărăşte* să *creeze* o lume[13].

Cu privire la această hotărâre a voinţei divine de a crea lumea, s-ar putea pune în această autoafirmare a lui Dumnezeu ca şi creator al acestei lumi o automărginire a Lui la aceasta ca fiind una dintre multele Sale posibilităţi. Învăţătura reformată a prezentat creaţia din punctul de vedere al actului de hotărâre al creaţiei. *Karl Barth* a dezvoltat această învăţătură.

O alta posibilitate ar fi să se plece de la creaţia cerului şi a pământului către Dumnezeul creator. E neapărat nevoie de o hotărâre specială a lui Dumnezeu pentru a deveni creator? Se poate gândi o situaţie în care Dumnezeu nu e activ ca şi creator? În activitatea creatoare a lui Dumnezeu nu se exteriorizează decât viaţa sa interioară. Dumnezeu nu este creator pentru că aşa a hotărât El, ci pentru că este Dumnezeu. Deci nu e nevoie de nici un decret pentru creaţie. Toate creaturile îşi au rădăcinile în fundamentul creator al vieţii divine, din care ele provin. Această învăţătură despre emanaţiile creatoare ale vieţii divine acceptă vechea imagine neoplatonică. *Paul Thilich* este reprezentantul ei. Se fundamentează creaţia pe sfatul divin al creaţiei sau în viaţa divină veşnică creatoare. Se susţin aceste decrete şi învăţături emanaţioniste unele pe altele?

---

[13] J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, aaO.113 u.

Conform decretelor reformate, Dumnezeu este pur şi simplu viaţă (actus purissimus)[14]. El nu poate fi gândit în afara activităţii, care îi este esenţială şi în acelaşi timp cauza lucrărilor lui Dumnezeu în creaţie. Activitatea imanentă şi esenţială a lui Dumnezeu este sfatul hotărâtor neschimbabil şi veşnic al fiinţei Sale. Rezultatul acestuia este decretul creaţiei. Prin identificarea dintre lucrarea şi fiinţa divină se deosebeşte învăţătura decretelor reformate de speculaţia nominalistă a *potentia Deio absoluta*: fiinţa lui Dumnezeu este lucrarea sa veşnică. Sfatul acesta hotărâtor pentru zidirea creaţiei nu este tocmai de aceea un sfat al bunului plac, ci unul fiinţial. Pentru aceea lui îi sunt imprimate toate însuşirile divine: este absolut, veşnic, neschimbabil. Prin urmare el nu poate să nu fie. În fiinţa *sfatului său hotărâtor*, Dumnezeu nu are de *ales*. Acest sfat hotărâtor divin este „o activitate corespunzătoare fiinţei divine sau tendinţei voinţei divine care, pe parcursul timpului, trebuie să servească la descoperirea împărăţiei salvei divine"[15]. Prin aceasta este revelat ţelul sfatului divin : Dumnezeu se hotărăşte să-şi descopere propria slavă. În slava Sa se descoperă propria-i viaţă şi fiinţă, veşnice. Creaţia uneia dintre lumile lui diferite este primul pas către desăvârşirea veşnicei revelaţii a slavei sale fiinţiale. În primul rând, Dumnezeu se hotărăşte pentru Împărăţie şi mai apoi pentru creaţie. De aceea fundamentează împărăţia creaţiei, creaţia fiind promisiunea reală a împărăţiei. În creaţie se aşează, înainte de toate, o revelaţie a voinţei divine. Ţelul şi sfârşitul ei este revelaţia eshatologică a fiinţei lui Dumnezeu în slavă. Atotputernicia lui Dumnezeu rezidă în „caracterul sfânt al fiinţei divine". Voinţa divină nu aduce la expresie nimic altceva decât slava fiinţei sale veşnice. Prin această unitate dintre fiinţa şi voinţa divină prezentă în *hotărârile veşnice*, învăţătura decretelor reformate exclude orice prezentare a unui bun plac divin sau a unei tiranii cereşti, fără să se prăbuşească în imagini naturaliste ale variatelor emanaţii ale Unului originar (Ur-Einen). Nu se găseşte în teologia ortodoxă

[14] H. Heppe/ E. Bizer, *Die Dogmatik der evangelish-reformierten Kirche*, aaO. Locus VII: Decretis Die, p. 107 ş. u.
[15] AaO.107.

reformată nici o speculaţie referitoare la cât ar fi putut face Dumnezeu şi nu a făcut. Libertatea lui Dumnezeu este activitatea sa esenţială. Nu se poate gândi, totuşi, o creaţie finală, care a fost creată la început?. Nu este făcut Dumnezeu, în gândirea fiinţei sale hotărâtoare, ca un Dumnezeu veşnic creator? Decretele reformate au avut în vedere mereu nu doar creaţia de început, ci şi împărăţia veşnică a slavei, create de Dumnezeu[16]. De aceea creaţia are un început, dar desăvârşirea ei în împărăţia slavei nu ar nici un sfârşit. El este preamărit în veşnicie ca şi un Dumnezeu veşnic creator.

Karl Barth şi-a adaptat această tradiţie şi a corectat-o genial în învăţătura sa hristologică, cu toate că învăţătura sa despre creaţie nu a fost întotdeauna corectă, nu pentru că a preluat acel *ordo decretorum* reformat, ci pentru că a prezentat „legământul" şi nu „împărăţia slavei" ca fundament interior al creaţiei. Tradiţia reformată i-a reproşat lui Barth învăţătura nominalistă despre *potentia Dei absoluta* şi a combătut-o. Totuşi el a păstrat, în învăţătura sa despre hotărârea originară a lui Dumnezeu, o „marjă nominalistă" pentru a putea demonstra hotărârea lui Dumnezeu ca fiind una liberă şi milostivă[17]. „Dumnezeu putea să se rezume la propria-i fericire şi slavă a fiinţei sale interioare. El nu a făcut aceasta. El l-a ales pe om"[18]. Pe baza acestui plan secund a ceea nesfârşitul Dumnezeu ar fi putut face, trebuie să fie recunoscută hotărârea, pe care practic a luat-o, ca un dar propriu caracterului său. Ceea ce Dumnezeu ar fi putut face altfel, tradiţia reformată nu a speculat. Dacă sfatul hotărâtor esenţial este înţeles ca o hotărâre a voinţei, atunci structura înainte-după a fiecărei hotărâri este introdusă în fiinţa divină. „Înaintea" acestei hotărâri, fiinţa lui Dumnezeu se găseşte în slava sa, „după" această hotărâre, fiinţa lui Dumnezeu este atinsă prin iubire, suferinţă, cruce. Putea Dumnezeu să se rezume la propria sa suferinţă şi slavă. În principal se pune aici

---

[16] Aao. 109: „ Deus: 1) decrevit gloriam sua foris, idque multifariam, neque propter suum, sed propter creaturae bonum patefacere...; 2) decrevit creare mundum...

[17] Am prezentat această critică în *Trinität und Reich Gottes*, aaO.68 uu.

[18] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*, 181; la fel IV/2, 386; II/2, 9 u.

problema libertăţii de alegere a lui Dumnezeu şi esenţa libertăţii[19]. Atotputernicia este inclusă în libertatea de alegere. Ideea formală a libertăţii presupune dreptul de a dispune asupra proprietăţii. Fără o înţelegere materială a libertăţii, ea rămâne însă goală. În sens material, adevărul libertăţii este iubirea. Iubirea este însă ea însăşi mijlocitoarea binelui. Această automijlocire a binelui se poate dărui numai în libertate. Libertatea şi iubirea sunt, în acest sens, sinonime[20].

Cărei idei de libertate i se supune Dumnezeu? Se pleacă de la creatură, care îl descoperă pe Dumnezeu ca fiind atotputernic şi milostiv. Libertatea sa nu are graniţe iar întoarcerea sa către creaturi este nevinovată. Dacă se pleacă de la Creatorul însuşi, atunci împărtăşirea bunurilor sale în iubirea creaţiei sale nu mai pune nici o întrebare asupra libertăţii sale de alegere, ci exprimă lucrarea fiinţei sale veşnice. Activitatea fiinţială a lui Dumnezeu este sfatul etern al voinţei sale, iar sfatul etern al voinţei sale este activitatea fiinţială a Lui. Dumnezeu nu este, cu alte cuvinte, total liber unde el vrea şi unde poate face ce vrea, ci este total liber acolo unde este el însuşi. În activitatea sa creatoare este el *însuşi întreg*. El iubeşte lumea în dăruirea Fiului Său cu aceeaşi iubire care *este* El însuşi (Ioan 3, 16; 1 Ioan 4, 16) în veci. El se proslăveşte cu aceeaşi slavă a dumnezeieştii sale vieţi veşnice.

Învăţătura canonică pleacă de la faptul că Dumnezeu este un Subiect absolut. De aceea, ea începe cu voinţa Sa. Cealaltă cale se leagă de *învăţătura emanaţiei*. Ea are ca punct de plecare faptul că Dumnezeu este cea mai înaltă Substanţă. Pentru aceasta ea începe cu fiinţa Sa. Acolo unde învăţătura decretelor vede creaturile ca pe voinţe divine, învăţătura emanării le consideră ca pe revărsări ale fiinţei divine. Pentru că învăţătura emanării are origine gnostică şi neoplatonică, a fost deci repudiată de teologia Bisericii sau a fost utilizată însă cu mare precauţie. Totuşi ea ascunde elemente de adevăr în sine,

---

19 comp. M. Welker, *Das Theologische Prinzip des Verhaltens zu Zeiterscheinungen. Eröterrung eines Problems im Blick auf die theologische Hegelrezeption und Gen.3,22 a*, în EvTh 36, 1976, p. 225 ş. u.

20 Critica mea la Barth, H. Urs von Balthasar, *Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung*, în „Münchener theologische Zeitschrift", 32, 1981, 101 f, se delimitează dinaintea acceptării învăţăturii emanaţioniste.

care sunt indispensabile pentru deplina înțelegere a creației lui Dumnezeu. Noi încercăm să o redăm doar așa cum ea apare la *Paul Tillich.*

Pentru Tillich, „viața divină" și „creația divină" sunt unul și același lucru[21]. Viața divină este în mod ființial creatoare și se realizează pe sine într-o abundență inepuizabilă. De aceea, Dumnezeu este Creator în veșnicie. De aceea, Dumnezeu nu s-a „decis" încă pentru creație. Aceasta nu este un element împlinit în viața lui Dumnezeu, ci ea este „identică" cu viața Lui. Creația nu este nici un accident, dar nici o necesitate, ci este „soarta" lui Dumnezeu. Din aceasta rezultă că nu se poate vorbi despre un început în timp în doctrina cosmologică, ci doar despre expresii ale relațiilor fundamentale dintre lume și Dumnezeu. Sensul finitudinii omului se află în creația sa. Corelatul teologic cu această semnificație se află în creația divină. Deoarece viața divină este creatoare prin ființa sa eternă, omul are nevoie de trei moduri de a reda timpul pentru a-li simboliza creația sa din eternitate. Mai precis: Dumnezeu *a creat* lumea, el o *creează* și *o va desăvârși.* Acestea sunt doar aspecte creaturale ale „procesului creațional al Vieții divine". A fi creat înseamnă: „a te înrădăcina în fundamentul creator al lui Vieții divine și a te realiza în realiza în libertate".[22] Aici Tillich își concentrează în mod evident expresiile sale cu privire la cosmologie aflată în situația atemporală. În ea Dumnezeu se comportă creator cu toate ființele finite și prin aceasta se înțelege finalitatea lor ca și creaturi. „Creația" ca o realizare de odinioară și ca rezultat al Său, dispare în spatele eternei corelații dintre Creator și creatură.

Dumnezeu nu doar creează, ci El însuși este ființă divină creatoare din eternitate. Acest lucru este sigur valabil pentru propoziția lui Tillich: „Dumnezeu le-a creat El însuși din veșnicie". Însă acest lucru este valabil și pentru creaturile de dincolo de divinitatea Sa din cadrul procesului vieții sale creatoare. A încercat oare Paul Tillich mai mult pe tema învățăturii despre creație și Creator, pentru a schimba vechea frază metafizică, care vorbea despre „ *causa prima*", numită așa

---

[21] P. Tillich, *Systematische Theologie*, I, Stussgart, 1956, p. 290 ş.u.
[22] *Ibidem*, p. 295.

în legătură cu *„causa sui"*? Iar dacă Dumnezeu nu doar *„creează"*, ci este „creator" în veşnicie, cum se mai poate atunci înţelege odihna Sabatului?

Prin aceasta Tillich a realizat mai mult decât vechea afirmaţie metafizică despre *causa prima*, referitor la sine însuşi numită *causa sui*, pe care o transmite învăţătura despre creator şi creaţie? Iar dacă Dumnezeu nu doar „creează", ci este în veşnicie creator, cum se poate înţelege odihna sabatică?

Daca viaţa divină veşnic-creatoare şi creaţia divină sunt una, atunci este de deosebit între creaturile lui Dumnezeu şi creaţia însăşi. Dacă creaţia trebuie să fie identică cu viaţa divină, cum poate să aibă fiinţă cele ce nu sunt Dumnezeu şi totuşi sunt? Identificarea creaţiei divine cu viaţa divină constituie la Tillich fundamentul de bază al deosebirii lui Dumnezeu de lumea pe care el însuşi a creat-o. Şi deoarece, pentru el, originea eternă a lui Dumnezeu şi a creaţiei sunt identice, el trebuie să gândească în sens monist reîntoarcerea la origine. În acest caz, ar trebui ca deosebirea dintre Creator şi lume să nu fie atribuită creaţiei, ci cauzei. Îndepărtarea acelei înstrăinări dintre fiinţă şi existenţă, aşezată prin cauzalitate, trebuie să conducă la imaginea reconciliată a tuturor într-unul, în care se regăsesc toate cele despărţite. Poate fi privită această învăţătură rezumativă ca o învăţătură despre creaţie? Cu ce se deosebeşte ea de panteismul lui *natura naturans*?

Trecând cu vederea aceste observaţii critice este totuşi important să ţinem strânsă legătura dintre veşnicia vieţii divine şi creaţia divină. Aceasta poate fi ţinută numai dacă viaţa divină, în sine însăşi, nu este privită ca şi o viaţă creatoare : Dacă Dumnezeu ar trebui să fie propriul său creator, atunci trebuie să fie şi propria sa creatură. Este potrivit să privim viaţa veşnică divină ca viaţa iubirii veşnice şi nesfârşite care izvorăşte în procesul de creaţie din perfecţiunea trinitara şi revine la sine însăşi în odihna sabatică veşnică. Este aceeaşi iubire, dar ea se manifestă diferit în viaţa divină şi în creaţia divină. Cu ajutorul acestei deosebiri în Dumnezeu, se poate menţine strict deosebirea dintre Dumnezeu şi lume în toate formele ei de comuniune. Dumnezeu activează în creaţia sa viaţa sa divină interioară. De aceea împărtăşeşte iubirea sa tuturor creaturilor.

Aceasta face oamenii părtaşi nu numai la productivitatea voinţei sale, ci şi la natura sa (2 Pt. 1,4). Cei creaţi după chipul său, sunt din seminţia lui (F.Ap. 17,28,29). Aceasta exprimă o comuniune a lui Dumnezeu, care trece dincolo de simpla stare de creatură, chiar şi atunci când este prezentată sub expresia de „emanaţie a fiinţei divine". A fi făptură sau chip al lui Dumnezeu înseamnă nu doar a fi opera unor mâini, ci de asemenea, „a fi înrădăcinat" în viaţa divină ca bază creaţională. Acest lucru devine în mod evident clar în momentul în care creaţia este înţeleasă din perspectiva *pnevmatologică* şi când se are în vedere în creaţie şi prezenţa Spiritului creator.

Dacă comparăm, ca o concluzie, învăţătura canonică şi cea a emanaţiei, atunci nu poate fi vorba despre o amestecare a celor două, ci despre o mai profundă înţelegere a Dumnezeului creator. După învăţătura canonică, Dumnezeu se deschide pentru creaţie. După doctrina emanaţiei *se deschide* viaţa divină. Dacă sfatul creaţional este „o sfătuire fiinţială"a lui Dumnezeu, atunci trebuie spus: Dumnezeu se deschide spre hotărârea, pe care o are în sine. Viaţa Sa divină se revarsă în hotărârea Sa şi prin ea în afară, spre crèaturi. El se împărtăşeşte cu creaturile prin hotărârea Sa. Dacă doctrina canonică formulează hotărârea lui Dumnezeu ca pe un „sfat fiinţial", pentru a vorbi despre o creaţie pe măsura divinului, atunci ar trebui şi învăţătura emanaţiei să vorbească despre o „fiinţă deschisă" a lui Dumnezeu, pentru a putea evita erorile analogiilor naturaliste ale Izvorului şi Abundenţei. Viaţa divină devine creatoare prin hotărârea Sa şi prin aceasta se manifestă pe sine deplin şi deplinul în sine.

Unitatea dintre voinţă şi fiinţă în Dumnezeu se cuprinde în mod potrivit în noţiunea de *Iubire*: Dumnezeu iubeşte lumea cu aceeaşi iubire care îl reprezintă din eternitate. Aceasta nu înseamnă că El o iubeşte în eternitate, nici că El o poate sau nu iubi. Versetul important din Noul Testament „Dumnezeu este iubire" ne lasă să înţelegem că dacă Dumnezeu nu este doar cea mai înaltă substanţă, ci de asemenea este şi Subiect, şi invers că El nu este doar Subiectul absolut, ci şi esenţa cea mai înaltă. Ambele modalităţi metafizice de gândire sunt integrate şi depăşite prin fundamentarea trinitară şi prin exprimarea aceste

„definiţii practice" a lui Dumnezeu: *Deus est caritas*. Învăţătura canoanelor şi cea a emanaţiei duc spre pragul unei învăţături cosmogonice trinitare, ce depăşeşte puterea noastră de a înţelege.

§ 3. Creaţia din nimic

Creaţia lumii se bazează pe auto-determinarea lui Dumnezeu ca Creator. Înainte ca Dumnezeu să iasă din Sine în afară pentru actul creaţiei, mai întâi el acţionează întru Sine însuşi, în măsura în care el *Se decide, Se hotărăşte, dispune*. Această idee trebuie acum să fie aprofundată cu ajutorul doctrinei iudeo-kabbaliste a „auto-mărginirii lui Dumnezeu" (Zimzum).

Cu aceasta trebuie şi învăţătura despre *creatio ex nihilo* să primească o explicaţie profundă. Vom accepta şi folosi învăţătura despre autoderminarea lui Dumnezeu şi despre nimic în lumina mesianică a credinţei şi a Fiului lui Dumnezeu răstignit. Teologia creştină din vremea lui Augustin numeşte opera creaţiei divine o manifestare în exterior a lui Dumnezeu: *operatio Dei ad extra*, opus trinitas ad extra, actio Dei externa. Ea se deosebeşte de manifestarea în *interior a lui Dumnezeu*, relaţia divină intratrinitară. Această deosebire dintre un interior şi un exterior al lui Dumnezeu este explicată în aşa fel pentru a nu mai putea genera întrebări: Poate avea atotputernicul şi atotprezentul Dumnezeu un „exterior"? Cine poate aşeza o asemenea graniţă? Dacă ar exista un domeniu exterior lui Dumnezeu, atunci Dumnezeu nu ar fi atotprezent. Ar trebui ca acest în afară a lui Dumnezeu să fie veşnic dimpreună cu Dumnezeu. Un asemenea în afară al divinităţi ar trebui să fie un opus al divinităţii.

Există însă posibilitatea să gândim un extra Deum: numai acceptarea unei autodeterminări a lui Dumnezeu, care premerge creaţiei sale, poate corespunde divinităţii lui Dumnezeu fără contradicţii. Pentru a crea o lume „în afara" lui însuşi, nesfârşitul Dumnezeu al finitului trebuie să aibă dinainte pregătit în sine însuşi un spaţiu, un spaţiu eliberat, în care să-şi

poată manifesta activitatea creatoare. Numai în măsura în care atotputernicul şi atotprezentul Dumnezeu îşi retrage prezenţa şi limitează puterea, se naşte acel nihil pentru a sa *creatio ex nihilo.*

Această concepţie a dezvoltat-o pentru prima dată *Isaak Lauria* în învăţătura sa despre Zimzum[23]. Zimzum înseamnă concentrare şi contracţie şi desemnează un sine reîntors în sine însuşi. Lauria acceptă vechea învăţătură iudaică despre Schekhina, după care eternul Dumnezeu îşi poate condensa prezenţa, de vreme ce El locuieşte într-un templu. El se întoarce apoi la Dumnezeu şi creaţie. Existenţa unei lumi în afara lui Dumnezeu este înlesnită printr-o inversiune a lui Dumnezeu. Prin ea, un „spaţiu mistic originar" este eliberat pentru ca din el să se exteriorizeze Dumnezeu şi în el să se poată revela. „Unde Dumnezeu se retrage de la sine în sine însuşi, poate apărea ceva ce nu este fiinţă divină dar este existenţă divină[24]. Creatorul nu este un „Mişcător nemişcat" al universului. Creaţia pleacă mai degrabă de la această mişcare de la Sine a lui Dumnezeu, pe care El o face în spaţiul propriei sale Fiinţe. Dumnezeu se mişcă în sine, pentru ca apoi să iasă spre în afară. El „creează" premizele pentru existenţa creaţiei sale, în măsura în care prezenţa şi puterea sa o retrage în sine. „În automărginirea fiinţei divine, care în loc de a acţiona în primul său act spre în afară, mai degrabă se orientează spre înăuntru, lăsând să apară golul. Aici avem un act, prin care golul este chemat să apară[25]. Este puterea afirmativă a Dumnezeului autonegaţiei, care devine putere lucrătoare în creaţie şi mântuire.

Învăţătura kabbalistă despre auto-mărginirea lui Dumnezeu este prezentă de asemenea şi în teologia creştină: Nicolaus de Cues, J.G. Hamann, Fr. Oetinger, F.W. Schelling, A. von Oettingen, E. Brunner şi alţii, au văzut în perimetrul creaţiei lui Dumnezeu ca prim act acea *auto-micire a lui*

[23] G. Scholem, Schöpfung aus Nichts und Selbsverschränkung Gottes, aaO.115 uu. Prezentarea lui Zimzum are un rol conducător şi în romanele jiddişe ale lui *Isaak Bashevis Singer*, bes. Jakob der Knecht, Hamburg 1965. El o utilizează sub forma unei metafore biblice: „Dumnezeu îşi ascunde faţa".
[24] AaO.117.
[25] Ibidem, p. 118.

Dumnezeu, care a atins cel mai profund punct în Crucea lui Hristos.[26] Ne legăm aici de această ideea şi ne continuăm ideile:

1. Dumnezeu face loc creaţiei Sale, în măsura în care El îşi retrage prezenţa Sa. Apare un *nihil*, care nu este o negare a Fiinţei creaţionale, deoarece creaţia încă nu există, ci reprezintă o negaţie parţială a fiinţei divine, în măsura în care Dumnezeu nu este încă Creator. Spaţiul care apare şi devine liber prin auto-mărginirea lui Dumnezeu este în sensul literal un *spaţiu părăsit de Dumnezeu*[27]. *Nimicul*, în care Dumnezeu îşi aduce la existenţă creaţia Sa şi prin care El o păstrează împotriva ameninţării acestuia, este *părăsirea din partea lui Dumnezeu, este iadul, moartea absolută.* Acest caracter ameninţător îl moşteneşte *nihil* în mod liber prin auto-separarea faţă de creaturi, care ia numele de păcat şi de părăsire a lui Dumnezeu. Creaţia este prin acesta nu numai ameninţată de nefiinţă, ci de asemenea şi de nefiinţa lui Dumnezeu creatorul lor, adică de Nimicul însuşi. Caracterul Negativelor, care o ameninţă, trece dincolo de creaţie. Prin aceasta se deschid puterile demonice. Nimicul nu neagă doar creaţia, ci şi pe Dumnezeu care este Creatorul ei. Negarea Lui duce spre acel spaţiu primordial, pe care Dumnezeu l-ar fi avut în Sine înainte de creaţie. Posibilitatea de existenţă a creaţiei prin auto-mărginire, a împiedecat acest caracter distrugător al lui *nihil.*

Fusese pregătit pentru a înlesni creaţiei o stare proprie *în afara* lui Dumnezeu. Pentru a putea înţelege nimicnicia

---

[26] 27. E. Brunner, *Dogmatik II,* p. 31: „aceasta înseamnă încă că Dumnezeu nu vrea ca în spaţiul Existenţei Sale să rămână singur, ci doreşte ca să creeze şi pentru altcineva din spaţiul Său... *Kenosis*, care a dobândit în Crucea lui Hristos punctul său culminant, începe deja cu creaţia lumii". A se vedea G. Hendry, *Nothing*, în „Theology Today", XXXIX, 1982, p. 286 ş.u.

[27] A se vedea în acest sens K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/3,* cap. 50: Dumnezeu şi Nimicul, p. 327-425, care în doctrina sa despre creaţie nu trece dincolo de nimicul din concepţia platonică. În doctrina sa despre predestinaţie, *Kirchliche Dogmatik, II/2,* el a dezvoltat totuşi o concepţie despre teologia crucii care apare în Nimicul aneantizat, pe care îl oferă profunzimea teologică a fiinţei nimicului platonic. Este ireconciliant, Judecata lui Dumnezeu şi anularea să fie privite împreună. Pentru a înţelege mai bine doctrina lui Barth, a se vedea şi W. Krötke, *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth,* Neukirchen, 1983.

(Nichtigen) se pleacă de la deosebirea dintre inferioritatea unei creaturi, chiar inexistenţa ei, inexistenţa creaţiei şi apoi a creatorului. În cele din urmă se poate vorbi despre *nimic*.

2. Dumnezeu se retrage din sine însuşi la sine însuşi pentru a face posibilă creaţia. Sfatul său creator premerge această umilitoare hotărâre a lui Dumnezeu. Kenoza divină începe acum, şi nu odată cu creaţia, ci înaintea ei, presupunând-o. Iubirea creatoare divină se fundamentează tocmai pe această smerenie – kenoză a lui Dumnezeu. Această iubire este începutul acelei renunţări la sine a lui Dumnezeu, privită la Filip. 2 ca fiind taina divină a lui Mesia. Pentru a crea cerul şi pământul, Dumnezeu renunţă la toată deplinătatea atotputerniciei sale şi acceptă, ca şi creator, această formă de robie.

Aceasta arată o necesară corectură a înţelegerii creaţiei: Dumnezeu nu creează doar în măsura în care El cheamă la existenţă sau zideşte, ci, întru-un sens mai adânc, şi în aceea că el pregăteşte şi se goleşte pe sine. Modul facerii creatoare este exprimat cu ajutorul metaforei masculine, însă „a lăsa să fie" (*Sein-lassen)* este mai bine exprimat de categoria matriarhală.

3. Dacă Dumnezeu îşi manifestă activitatea creatoare în acel „spaţiu originar" , căci el însuşi a realizat această pregătire, se poate el cu adevărat exterioriza? Cu siguranţă această pregătire a lui *extra* înlesneşte o *operatio Dei ad extra*. Prin această pregătire a lui *nihili* se gândeşte, cu siguranţă, o *creatio ex nihilo*. Privită însă creaţia *ad extra* ca şi un spaţiu liber creat de însuşi Dumnezeu, atunci *realitatea* din afara Lui rămâne totuşi în Dumnezeu, care a pregătit în el însuşi acel în afară. Diferenţa dintre creator şi creatură, ce nu poate fi gândită în afara creaţiei, rămâne circumscrisă de marele adevăr care arată că *Dumnezeu este totul în toate*. Ea nu înseamnă deloc o disoluţie panteistă a creaţiei în Dumnezeu, ci o formă definitivă pe care creaţia trebuie să o găsească în Dumnezeu. Atunci, acea autolimitare de la început a lui Dumnezeu, care înlesneşte creaţia, câştigă preamărirea eliberării în care toată creaţia va fi transfigurată: „lumina slavei tuturor celor ce se mişcă pătrunde lumea" (Dante).

Această deplasare de la autolimitarea lui Dumnezeu la eliberarea Lui eschatologică, cu referire la creaţia Sa, este cel

mai bine înțeleasă dacă se compară procesul creației cu procesul noii creații. După tradițiile scrierilor părinților, creația este la început o zidire prin cuvânt şi ca atare fără o oarecare osteneală din partea creatorului. Creatorul nu se odihneşte în ziua de Sabat din cauza operei sale creatoare. În istoria premergătoare mântuirii, creativitatea divină mântuitoare apare altfel, în sensul că ea nu se face fără osteneală: despre vina păcatelor poporului Domnului, Isaia (43,24 ş. u) zice: „tu mi-ai dat de lucru prin păcatele tale şi m-ai ostenit prin faptele tale rele. Eu însă nu te învinovăţesc şi nu judec păcatele tale". Cel ce va aduce mântuirea este, după Is. 53, descris ca *ebed Iahwe*, robul lui Dumnezeu. Sufletul său este pregătit (Is. 53,11). El poartă păcatele şi bolile noastre precum un împovărat (Is. 53,4). Taina lui Mesia este descrisă, în imnul creştin de la Fil. 2, ca o umilire înrobitoare. Noua creaţie a mântuirii se naşte din „munca şi osteneala" lui Dumnezeu[28]. Renunțarea de sine, umilirea şi suferinţa lui au avut ca efect mântuirea păcătoşilor. Această „muncă" o are în vedere Ioan atunci când ne prezintă ultimele cuvinte ale lui Iisus: „săvârşitu-s-a" (In. 19,30). De asemenea, puterea vieții Duhului Sfânt este eficace doar în „comuniunea suferinţei lui Hristos" (Fil. 3,10), unde se află şi devin eficiente puterile învierii şi ale noii creaţii. (2 Cor.4,7 ş.u., 11,15; 12,10; 21,23). Această putere este tărie pentru cei slabi (2 Cor.12,9). În sfârşit, trebuie ca noua creaţie a cerului şi pământului să-şi aibă izvorul în suferința lui Dumnezeu şi această suferinţă să constituie centrul ei. Ea trebuie să fie împărăţia celui crucificat: „Mielul, care este înjunghiat, este vrednic să ia puterea, împărăţia, înțelepciunea, tăria şi cinstea şi slava şi binecuvântarea" (Apoc. 5,12; la fel 7,14 ş. u; 12,10 ş. u; 21,23). Împărăţia slavei se naşte din apoteoza Mielului, precum se poate vedea în cupola multor biserici creştine „mielul mistic". Crucificarea devine fundamentul şi mijlocul împărăției slavei,

[28] J. Moltmann, *Rechtfertigung und neue Schöpfung*, în „Zukunft der Schöpfung", aaO.157-177. Fundamentul acesteia stă în menţinerea ei de către Dumnezeu. Acest lucru a fost arătat în tradiţia teologică prin deosebirea cuvintelor πάρεσις şi άμαρτιων. Este vorba despre milostivirea lui Dumnezeu, care susţine creaţia încă de la început.

cerul şi pământul reînnoite. Odată cu învierea şi preamărirea sa începe deja această împărăţie.

Comparând descrierea procesului creaţiei vom înţelege atunci acea creaţie de la început ca fiind creaţie divină fără premise: creatio ex nihilo, creaţia istorică ca o creaţie ostenitoare a Duhului pentru a birui răul. Creaţia eshatologică a împărăţiei slavei izvorăşte din biruinţa asupra păcatului şi morţii, cu alte cuvinte a nimicului distrugător. Dumnezeu învinge păcatul şi moartea creaturilor sale, preluând asupra sa destinul lor, iar nimicul, care atârnă de păcat şi moarte, îl biruieşte în existenţa sa veşnică.

Dacă ne reîntoarcem la sfatul divin al creaţiei atunci observăm deschiderea creatorului înspre suferinţă şi umilirea de sine. *Creatio ex nihilo* de la început este pregătirea şi promisiunea mântuitoarei *annihilatio nihili*, din care izvorăşte existenţa veşnică a creaţiei. Creaţia lumii însăşi este o promisiune a învierii şi biruinţei morţii în vederea câştigării vieţii veşnice (1 Cor. 15,26, 55-57). Învierea şi împărăţia slavei sunt împlinirea promisiunii pe care o reprezintă creaţia însăşi.

Cu aceasta ne apropiem de o ultimă interpretare a expresiei *creatio ex nihilo* în lumina *crucii lui Hristos*: Dumnezeu zideşte creaţia sa din nimic şi în ciuda păcatelor o menţine şi o mântuieşte, deoarece prin trimiterea Fiului său elimină nimicul distrugător, biruindu-l în sine şi prin sine, dăruind creaţiei sale existenţa, mântuirea, libertatea. Dăruirea lui Hristos la moarte în părăsirea lui Dumnezeu pe cruce şi pogorârea sa în iad sunt, în acest context, pătrunderea lui Dumnezeu în acel nimic din care a creat lumea. Dumnezeu pătrunde în acel „spaţiu originar” pe care l-a pregătit El Însuşi prin automărginirea Sa de la început. El străpunge prin prezenţa Sa spaţiul părăsit de Dumnezeu. Este prezentul umilirii, al suferinţei şi morţii iubirii faţă de creaţia sa. De aceea, prezenţa lui Dumnezeu în Hristos crucificat dă creaţiei viaţă veşnică şi nu o distruge. Pe calea Fiului de la umilinţă la robie şi moarte şi pe drumul său către înălţare şi proslăvire, Dumnezeu devine atotprezent. Dumnezeu preface părăsirea de Dumnezeu, păcatul şi moartea, parte a vieţii sale veşnice, în care el pătrunde şi biruieşte: „Şi în iad eşti prezent” (Ps. 139,8). În lumina crucii lui Hristos, *creatio ex nihilo*

înseamnă: iertarea păcatelor prin suferinţa lui Hristos, justificarea lipsei lui Dumnezeu prin moartea lui Hristos, învierea morţilor şi viaţa veşnică sub domnia Mielului.

În lumina creaţiei, crucea lui Hristos înseamnă adevăratul fundament al tuturor, deoarece, încă de la început, Creatorul a fost pregătit pentru a suferi pentru creaţia Sa, a consacrat-o pentru veşnicie. Crucea este taina creaţiei şi viitorul ei. Prin învierea lui Hristos este adus nimicul istoric lumesc în lumina învierii? Se nasc aici întrebări provenite din experienţa de la Auschwiz şi Hiroshima, care nu suportă nici un răspuns deoarece sunt, la baza lor, proteste. Deja pentru *Hegel* există un negativ care, în cadrul nici unei dialectici, nu poate servi binelui. Hegel lasă în afara dialecticii sale contradicţiile nerezolvate ale războiului peloponez, ale războiului de treizeci de ani şi ale celorlalte distrugeri în masă. De asemenea, *Ernst Bloch* e în stare să vadă în cuptoarele de incinerare ale lui Maidanek doar nimicul distrugător, lipsit de sens: „Există mereu o sământă ce moare şi nu aduce roade, altfel zis nu neapărat cu efecte distrugătoare"[29]. Singura speranţa militantă, legată strâns de obiectivele reale ale posibilităţilor, poate limita terenul nimicului distrugător, dar nu poate rezolva problema suferinţei şi a morţii. Această prezentare a negativului este de natură maniheistă. Nimicul poate fi doar constrâns, limitat, îngrădit, dar nicidecum biruit sau îndepărtat. Este credinţa creştină în înviere în stare să soluţioneze această problemă? În practica luptei împotriva războiului şi a genocidului, cu siguranţă nu. Dar totuşi există speranţa în Dumnezeu şi în învierea morţilor. Credinţa în înviere se îndreaptă spre Dumnezeu exact acolo unde omeneşte nu este nimic de sperat sau de făcut. Aceasta a fost şi situaţia credinţei israelite în înviere. Pe „tot pământul zac oseminte moarte", aude Iezechia cuvântul Domnului: „Priveşte, eu vreau să aduc în voi suflare, că voi trebuie să fiţi vii" (Iez. 37,1 ş. u). De asemenea, învierea lui Hristos nu a fost pentru creştini acel

[29] Acesata este problema principală la E. Bloch, *Philosofische Grundfragen* I, p. 60 ş. u. Este criticat de J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München, 1965, Anhang: „Das Prinzip Hoffnung" şi „Theologie der Hoffnung", p. 313 ş. u, cmb p. 326 ş. u.

nu există şi nici potenţa interioară de a fi, ci minunea noii creaţii divine. Speranţa învierii aduce, drept urmare, nimicul lumii istorice în lumina noii creaţii.

Are acest lucru urmări practice? Nu izvorăşte din aceasta nici un optimism, care să depăşească negativul, ci puterea de a aduce vii şi morţii într-o comuniune a speranţei. În ea nici moartea nu este îndepărtată, dar nici morţii nu sunt prada uitării. Comunitatea mesianică a Bisericilor învierii lui Hristos o fost mereu înţeleasă ca o comunitate între cei vii şi cei morţi (Rom. 14,7-9; Luc. 20,38). Se poate exprima negativ această speranţă a comuniunii viilor cu morţii: „Şi morţii nu pot fi siguri înaintea duşmanului câştigător"[30]. Protestul împotriva morţii lipsite de sens, cu care nimeni nu se poate împăca, îşi menţine tăria numai dacă este purtat de o speranţă în pofida crimelor lipsite de orice sens. Protestul împotriva nimicului nimicitor poate conduce aşa puţin la îndepărtarea şi uitarea catastrofelor precum poate conduce speranţa la îndepărtarea resemnării de sine şi a efectelor ei. Prima este expusă pericolului revoluţionar, iar cea de-a doua pericolului religios.

Aşează învierea celui răstignit timpul final al nimicului în lumina noii creaţii? Această întrebare depinde de cele prezentate anterior, deoarece în experienţa nimicului istoric al lumii se anunţă nimicirea apocaliptică a lumii. Este de aceea greu de dat un răspuns, având în vedere că încă aşa numita „apunere a lumii"nu şi-a făcut intrarea, deşi stă în mâna omului puterea de distrugere a lumii şi a vieţii de pe pământ. Răspunsul însă nu poate diferi de celelalte, date până acum: Dumnezeu, care a creat lumea din nimic, care prin Fiul său a răstignit nimicul pe cruce, Dumnezeu este cel ce a realizat toate acestea pentru a le aşeza în veşnicia existenţei sale. Acestui Dumnezeu nu i se poate pune graniţe, nici prin „apunerea lumii" datorată catastrofelor naturale, nici prin comportamentul negativ al omului. Cum ar putea să fie influenţat creatorul din nimic, prin catastrofele din creaţia sa, în hotărârea şi iubirea sa. Credinţa în Dumnezeu Creatorul nu se împacă cu aşteptările apocaliptice ale

[30] W. Benjamin, *Illumination*, Frankfurt, 1961, p. 270 ş. u.

unei totale *anihilatio mundi*[31]. Ei. îi corespunde așteptarea și lucrarea unei *transformatio mundi*. Așteptarea unei *annihilatio mundi* nu are origine biblică, precum nici vulgara așteptare a unui sfârșit gnostic al lumii. Eshatologia nu este însă nimic altceva decât viitorul credinței în Creator. Cine crede în Dumnezeu, care a creat existența din nimic, crede și în Dumnezeul care învie morții. Pentru aceasta el speră într-o nouă creație a cerului și a pământului. Credința lui îl pregătește pentru a se opune distrugerii acolo unde din punct de vedere omenesc nu mai este nimic de sperat. Nădejdea în Dumnezeu îl obligă la încredere față de pământ.

§ 4. Perspectiva trinitară asupra creației

Există o învățătură despre creație specific creștină? Ce aduce în plus credința creștină la interpretarea tradiției despre creația vechi-testamentară? Precum a fost impregnată înțelegerea israelită a lumii ca și creație prin revelația lui Dumnezeu în Ieșire, Legământ și făgăduința pământului nou, tot așa este impregnată și înțelegerea creștină a lumii ca și creație prin revelația lui Dumnezeu în istoria lui Iisus Hristos. Aceasta nu se împotrivește mărturiilor creaționiste israelite, ci este interpretarea lor mesianică. Interpretarea mesianică a credinței despre creație nu este nicidecum o depreciere sau înlăturare a celei israelite, ci o recunoaștere a ei. Orientarea mesianică este fundamentul pentru care, în înțelegerea creștină, reprezentările creației eschatologice stabilesc reprezentările transmise de creația protologică. Ea este tocmai de aceea baza pentru care în înțelegere creștină Creatorul cerului și al pământului este anunțat ca „Tatăl lui Iisus Hristos" și prin care monoteismul vechitestamentar este dezvoltat trinitar: Tatăl a creat cerul și pământul prin Fiul său[32]. Cum s-a ajuns la acest rezultat al teologiei creștine în domeniul învățăturii despre creație?

---

[31] K. Stock, *Annihilatio mundi, Johan Gerhards Eschatologie der Welt*, München, 1971.

[32] Eu accept expunerea din *Trinität und Reich Gottes*, aaO.117 uu, și o dezvolt mai departe fără să mai intru în detaliile de interior ale formei intratrinitare a creației, pe care am prezentat-o acolo la p. 119 ș. u.

1. *Hristos cosmic*: dacă Hristos este fundamentul mântuirii pentru întreaga creaţie, pentru oamenii păcătoşi şi natura înrobită, atunci El este şi fundamentul existenţei întregii creaţii, om şi natură[33]. Din cunoaşterea eschatologică a mântuirii creaţiei prin Hristos au fost excluse bazele protologice ale creaţiei prin Hristos. Această concluzie năruieşte mărturiile nou-testamentare despre Hristos ca şi mijlocitor al creaţiei. Prima expresie se găseşte la Pavel, care susţine libertatea celor ce cred la toate nivelele, şi care afirmă că toate sunt supuse lui Hristos şi toate au fost create de către el: „noi avem numai un Dumnezeu, pe Tatăl, din care sunt toate lucrurile şi noi întru el; şi un Domn Iisus Hristos, prin care sunt toate lucrurile şi noi prin el" (1 Cor. 8,6) . De asemenea, la Efeseni şi Coloseni se vorbeşte despre universalitatea mântuirii în şi prin Hristos, prin care au fost create toate (Efes. 1,9; Col. 1,9-17 uu). Primul născut din morţi (Col. 1,18) este primul născut înaintea tuturor creaturilor (1,15).

La Evrei 1,2 autorul prezintă privirea creştină comună în faţa atotstăpânirii lui Iisus, Fiul Tatălui veşnic şi al său mijlocitor la creaţie precum şi susţinătorul lumii şi curăţitorul păcatelor noastre prin Fiul, care este descris ca fiind „strălucirea slavei", chipul fiinţei sale. Acestea sunt simboluri prin care înţelepciunea israelită desemnează înţelepciunea veşnică a lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu a creat lumea, o susţine şi este preamărit (Spr.8, 22-31). Imaginea nou-testamentară despre Hristos, mijlocitorul creaţiei, este fundamentată pe hristologia sofianică (Sophia-Christologie), după care Iisus este atât Fiul cât şi înţelepciunea lui Dumnezeu. Hristologia logosică (Logos-Cristologie) a Evangheliei lui Ioan se reîntoarce la ea: „La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul... toate au fost făcute prin acelaşi şi nimic din ce s-a făcut, nu s-a făcut fără El (Ioan 1,1,3)

În experienţa eshatologică a mântuirii este fundamentat faptul că înţelepciunea lui Dumnezeu s-a revelat pentru ultima oară şi pentru totdeauna în Hristos, Domnul răstignit şi înviat din morţi, Fiul lui Dumnezeu prin care Tatăl a creat această lume şi o susţine. Învăţătura trinitară despre creaţie este stabilită

[33] Fr. Mußner, *Schöpfung in Christus*, MystSal II, p. 460 ş. u.

prin revelaţia lui Hristos: Pentru că Iisus a fost revelat ca Fiul Tatălui veşnic, înţelepciunea şi cuvântul creaţiei primesc un caracter personal şi ipostatic, care lipseşte mărturiilor vechi-testamentare, cu toate că acele mărturii demonstrează o oarecare tendinţă în această direcţie, fiind deschisă spre o asemenea ipostaziere.

2. *Duhul creator.* Experienţei eschatologice a mântuirii îi aparţine, după mărturiile nou-testamentare, pogorârea Duhului şi experienţa puterii Duhului Sfânt în comunitatea lui Hristos. Darul Sfântului Duh este arvuna slavei împărăţiei (2 Cor. 1,22; 5,5; Efes. 1,14). Energiile Duhului sunt energiile noii creaţii. Ele cuprind întreg omul, ca suflet şi trup. Acestea sunt puterile învierii din morţi care izvorăsc din învierea lui Hristos. Timpul Duhului este, conform lui Ioil 3,1, sfârşitul timpului făgăduinţei. Puterea Duhului este puterea creatoare a lui Dumnezeu, care face pe cei morţi vii şi nimiceşte păcatul. Darul Sfântului Duh este viaţa veşnică.

În darul şi prin puterea Duhului Sfânt se descoperă o nouă prezenţă a lui Dumnezeu în creaţia sa. Dumnezeu creatorul acceptă creaţia ca şi locuinţă a sa. Experienţa Duhului este experienţa Schekinei, sălăşluirea lui Dumnezeu: oamenii sunt „templu al Duhului Sfânt" (1 Cor. 6,13-20). Noul Ierusalim devine cortul lui Dumnezeu cu oamenii (Apoc. 21,3). Întreaga operă trinitară a lui Dumnezeu se exprimă în lucrarea dătătoare de viaţă şi prezenţa eficientă a Duhului, prin care creaţia Tatălui prin Fiul şi împăcarea lumii cu Dumnezeu îşi atinge ţelul. Prezenţa şi lucrarea Duhului sunt scopul eshatologic al creaţiei şi al împăcării. Toate operele divine se finalizează în prezenţa Duhului.

Din experimentarea realităţii eshatologice a Duhului rezultă că este vorba despre acelaşi Duh prin a cărui putere Tatăl a creat prin Fiul lumea şi o susţine împotriva nimicului distrugător: „Dacă îţi retragi suflarea ta, toate trec şi se prefac în cenuşă. Dacă îţi vei trimite Duhul tău toate se vor zidi şi vei înnoi faţa pământului" (Ps. 104,29,30)*. Acesta înseamnă că Duhul este puterea ziditoare a Creatorului şi viaţa creaturilor,

* Conform numerotării psalmilor Scripturii ortodoxe este vorba despre Ps.103, 29,30 (n. trad.)

această putere este ea însăşi creatoare şi nu este creată, fiind emanată de Creator. Prin Duhul Însuşi, creatorul este prezent în creaţia sa. Prin prezenţa propriei sale existenţe, Dumnezeu menţine creaţia împotriva nimicirii. „Si... Dominus spiritum subtrahit, omnia in nihilum rediguntur"[34].

Prin prezenţa Sa, Dumnezeu ia parte la destinul propriei creaţii. Prin Duhul, Dumnezeu suferă suferinţa creaturilor sale şi în Duhul află el nimicirea ei. În Duhul său, Dumnezeu suspină împreună cu creaţia înrobită, după mântuire şi libertate. Ceea ce pentru Israel în exil înseamnă prezenţa Schekinei, acelaşi lucru este valabil şi pentru Schekina creatorului în creaţia sa, creatorul lăsându-se prezent prin Duhul în creaţie. Duhul este capabil să sufere, el poate fi „stins" şi „dispreţuit" (1 Tes.5,19; Efes. 4,30). Căci El este puterea iubirii din care a izvorât creaţia şi prin care ea este păstrată.

Este Duhul Sfânt, după mărturiile revelaţiei eshatologice nou-testamentare, „a treia Persoană a Sfintei Treimi"? Modul eficient al lucrării Duhului este descris în cele mai multe locuri ca fiind rezultatul unei puteri divine. Totuşi, importanţa lucrării Duhului nu este încadrată însuşirilor sau puterii lui Dumnezeu. Duhul lucrează ca un Subiect nu numai la oameni, ci şi în raport cu Tatăl şi cu Fiul, în preamărirea Fiului şi a Tatălui. Duhul Sfânt se poate vedea peste tot ca un Subiect divin, împreună cu Tatăl şi cu Fiul numit Subiect divin dar diferit de ei, precum se petrece aceasta în forma binecuvântării şi a botezului. Nu se poate renunţa la remarca caracterului personal al Duhului, aşa cum a fost el definit târziu de învăţătura trinitară a Bisericii vechi. Ea ne protejează să înţelegem fiecare persoană în chip diferit. Chiar experienţa însuşirilor Duhului Sfânt ne artă clar că fiecare Subiect al Trinităţii posedă propria personalitate şi drept urmare nu poate fi vorba de nici o înţelegere univocă cu referire la persoanele treimice. Duhul Sfânt este în acelaşi timp Dumnezeu şi chiar Dumnezeu deosebit în însuşiri faţă de Dumnezeu Tatăl şi Dumnezeu Fiul.

---

[34] J. Calvin, apud. W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, aaO.15.

Învăţătura creştină despre creaţie este impregnată de revelaţia divină şi de experienţa Duhului. Cel ce trimite pe Fiul şi pe Duhul este Creatorul: Tatăl. Cel ce aduce lumea sub stăpânirea sa eliberatoare şi cel ce o mântuieşte este Cuvântul creator: Fiul. Cel ce dă viaţă lumii şi o face părtaşă la viaţa veşnică a lui Dumnezeu este puterea creatoare: Duhul. Tatăl este cauza creatoare, Fiul cea întipăritoare-pecetluitoare, Duhul, cea dătătoare de viaţă, a creaţiei.

Creaţia există în Duh, este pecetluită prin Fiul şi creată de Tatăl. Este din Dumnezeu, prin Dumnezeu, în Dumnezeu. Înţelegerea trinitară a creaţiei uneşte transcendenţa lumii lui Dumnezeu cu imanenţa sa faţă de lume. Numai accentuarea transcendenţei sale conduce, precum la Newton, la deism. Doar accentuarea imanenţei sale conduce, precum la Spinoza, la panteism. Învăţătura trinitară despre creaţie integrează momentele adevărate ale panteismului şi monoteismului. Panenteismul se lasă înţeles şi prezentat numai trinitar. Dumnezeu, care a creat lumea, sălăşluieşte în acelaşi timp în ea, iar lumea, creată de Dumnezeu, există în acelaşi timp în Dumnezeu.

Când divinizarea creaturii în cultele fertilităţii stabilea relaţia omului cu natura, deosebirea critică dintre Dumnezeu-creatorul şi lume-creaţia sa, a avut ca efect eliberarea omului. Între timp, dezvrăjirea lumii a progresat atât de mult încât s-a impus o înţelegere profană a naturii şi a raportului omului faţă de ea. De aceea este azi necesară o privire comună integratoare asupra lui Dumnezeu şi asupra naturii. Doar ea poate provoca eliberarea naturii şi a omului.

§ 5. Duhul cosmic

Gândirea teologică veche despre Duhul creator care pătrunde, însufleţeşte şi viază lumea, a fost înlăturată de chipul lumii moderne mecaniciste. Teologic, imaginea masculină a domniei lui Dumnezeu a înlăturat imaginea mai veche, feminină, a „sufletului lumii". „Dumnezeu guvernează totul nu

ca un suflet al lumii, ci ca un stăpân peste toate"[35], spune Isaac Newton. Cosmologic, simbolul maşinii îl îndepărtează pe cel al organismului lumii. Cu aceste două imagini lumea este stăpânită şi administrată de către om. Dacă se proslăveşte transcendenţa lui Dumnezeu în defavoarea imanenţei Lui, atunci natura este privită şi înţeleasă în afara divinităţii. Teologia creştină a încercat mereu să aducă o breşă în teoria lumii mecaniciste cu privire la modul de stăpânire al lumii. Cu toate astea au rămas în vigoare, în chip marginal, propunerile cosmologice ale lui Oetinger, Schleiermacher, Rothe, Heim şi alţii. Caracterul triumfalist al ştiinţei naturii nu lasă nici o altă alternativă. Pericolul panteismului lui Spinoza generează spaime multor teologi. Este necesar să acceptăm vechea gândire teologică, chiar din motive teologice: fără o învăţătură pnevmatologică despre creaţie nu există nici o învăţătură despre creaţie. Apoi din motive cosmologice fără perceperea Duhului creator în lume nu există nici o comuniune liberă a creaţiei între om şi natură.

Referatul biblic al creaţiei prezintă creaţia cerului şi a pământului prin Dumnezeu, arătând:

„Şi duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor" (Gen.1,2). Explicaţia a fost foarte rar apreciată în expunerea teologică. Ea trebuie să afirme că Duhul divin (ruah) este puterea creaţie a lui Dumnezeu şi prezenţa Lui în creaţia sa[36]. Întreaga creaţie este o lucrare a Duhului şi exprimă o realitate modelată de Duhul. Ce înseamnă imanenţa lui Dumnezeu în Duhul faţă de lume pentru înţelegerea lumii ca şi creaţie a lui Dumnezeu? După ce fel de criterii poate fi perceput Duhul creator în natură? Pentru a putea deosebi imaginea creaţiei în Duh de toate celelalte prezentări spiritiste şi animiste, începem teologic prezentarea revelaţiei şi experienţa „Duhului Sfânt" în

---

[35] Apud. Kl.-D. Buchholz, *Isaac Newton als Theologe*, aaO.68.

[36] J. Calvin, *Institutio I, 13, 14*, afirmă că „ nu numai frumuseţea lumii ce se poate vedea acum, şi care există prin puterea Duhului, ci chiar mai devreme ca să se ajungă la această stare graţioasă, masa neordonată a fost susţinută de Duhul."

comunitatea creştină şi încheiem cu o întoarcere la prezenţa şi efectele Duhului în creaţie[37].

a) Prima experienţă a Duhului Sfânt în credinţa creştină este *experienţa puterii creatoare*: Din Duhul este renăscut cel credincios (In. 3,5), în Hristos este el o creaţie nouă (2 Cor. 5,17)

b) A doua experienţa a Duhului Sfânt are aceeaşi origine, este experienţa comunităţii în raport cu graniţele sociale, religioase şi naturale neînlăturate: în Duhul, iudeii şi păgânii, grecii şi barbarii, stăpânii şi robii, femeile şi bărbaţii sunt una (Gal. 3,28), ceea ce înseamnă „o inimă şi un suflet", şi a avea „totul comun"(Apoc. 4,31-35).

c) Cu această experienţă a comunităţii, experienţa individuală este o propria chemare a fiecăruia şi un talant: fiecare are o existenţă proprie. Sunt multe daruri, dar este numai un Duh (1 Cor. 12)

d) În sfârşit, speranţa în această experienţă a Duhului Sfânt devine conştientă, pentru că viitorul este dinainte perceput ca un viitor al noii creaţii, renaşterea cosmosului în slavă, comuniunea binecuvântată a tuturor creaturilor despărţite şi comuniunea nemijlocită cu Dumnezeu a creaţiei unite în Hristos şi reînnoite în Duh.

În chipul lumii mecaniciste, în mod obişnuit, relaţiile din sistemele complexe se reduc la relaţiile sistemelor simple şi sunt reconstruite din ele. Noi propunem acum un drum invers şi vom afirma anumite experienţe divine şi relaţii divine complexe în afara relaţiilor omeneşti şi ale celor naturale.

Plecăm de fundamentul acesta şi vom descoperi următoarele consecinţe ale Duhului cosmic în natură:

a) Duhul este *principiul creativităţii* la toate nivelele materiei şi ale tuturor celor vii. El creează noi posibilităţi şi anticipează în ele noi proiecte ale organismelor vii şi materiale. În această privinţă, Duhul este principiul evoluţiei.

---

[37] Comp. H.W.Robinson, *The Christian Experience of the holy Spirit*, London, 1930; E.C.Rutst, *Science and Faith*, aaO.182 uu. A. Heron, *The Holy Spirit in the Bible, in the History og Christiana Thought and in recent Theology*, London, 1983, p. 137 ş. u; Y.Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg, 1982, p. 311 ş. u.

b) *Duhul este principiul holistic.* Pe fiecare treaptă a evoluției el creează efecte schimbătoare, concordanța dintre ele, perihoreza reciprocă și deci viața de comunitate și comunitară. Duhul lui Dumnezeu este Duhul comun întregii creații.

c) Cu aceeași origine, Duhul este principiul individualității și al diferențierii materiei și al proiectelor de viață la diferitele lor nivele. Autoafirmarea și integrarea, autoprotejarea și autotranscendența, sunt cele două părți ale procesului evoluției vieții. Ele nu se contrazic, ci se completează reciproc.

d) În sfârșit, toate creațiile sunt în Duhul creaturi intențional deschise. Ele sunt îndreptate către viitorul lor comun, afirmându-se fiecare în felul lor și după posibilitățile lor, principiul individualității fiind inerent tuturor sistemelor materiale sau sistemelor vii.

Afirmând că Duhul creator pătrunde lumea, înțelegem prin asta că fiecare parte singulară a întregului și fiecare limită poate fi înțeleasă ca o reprezentare a infinitului[38]. Toate creaturile sunt individualități ale comunității creației și manifestarea Duhului divin.

Dacă afirmăm că Duhul creator sălășluiește în fiecare creatură și în comunitatea creației, atunci înțelegem că prezența *infinitului* în finit umple fiecare finit și comunitatea tuturor ființelor finite cu propria-i transcendență. Altfel, prezența infinitului în finit este de neimaginat, fără ca infinitul să distrugă finitul, ori finitul, infinitul.

Există pentru această transmitere a cunoașterii Duhului Sfânt ca Duh al creației puncte de referință în tradiția creștină?

[38] Fr.D.E. Schleiermacher, *Reden über die Religion II: Über das Wesen der Religion,* 856. *Religion in Anschauen des Universums:* „Universul se află într-o neîntreruptă activitate și se revelează nouă în fiecare clipă. Fiecare formă ce iese la lumină, fiecare ființă, fiecare întâmplare care iese la suprafață din pântecul său bogat și fertil, arată că toate cele singulare sunt o parte dintr-un întreg, toate cele limitate sunt reprezentarea infinitului." Și teologia vieții lui Fr. Oetingers, pleacă de la *spiritus rector*, care însuflețește toate și le mișcă pe toate și se manifestă în toate creaturile. Comp. *Theologia ex idea vitae deducta*, 1765. La aceasta E. Zinn, *die Theologie des Friedrich Christoph Oetinger*, Gütersloh, 1932.

Pavel utilizează expresia *Pnevma* cu două înţelesuri pentru Duhul lui Dumnezeu şi pentru duhul omului: „Duhul său dă mărturie duhului nostru că noi suntem copiii lui Dumnezeu" (Rom. 8,16). Prin duhul omului nu se înţelege un principiu spiritual înalt sau spirit mistic, ci centrul întregii personalităţi omeneşti, centrul existenţei psihosomatice a întregii fiinţe umane. Prin expresia pnevma, Pavel înţelege un „Eu" care lui însuşi îşi poate fi opus, care are o relaţie faţă de sine însuşi şi care este viu în intenţionalitatea sa[39].

Această structură a autodiferenţierii şi a intenţionatei autotranscendenţe este adusă în discuţie de Pavel în definirea ideii de aşteptare, de dor (ἀποκαραδοκια). Ea se găseşte

a) la credincioşii care au „arvuna Duhului" (Rom. 8,23). Ei aşteaptă şi suspină după mântuirea trupului.

b) în „întreaga creatură înfricoşată" (Rom. 8,19 u). Creatura aşteaptă „revelaţia copiilor lui Dumnezeu" şi „îi este" dor să fie împreună „cu noi" (Rom. 8,22).

c) în sfârşit, ea simte în Duhul Sfânt „un suspin inexprimabil" (Rom. 8,26). Ceea ce este perceput de credincioşi în Duhul Sfânt reveleazä structura Duhului creator, a duhului omenesc şi a Duhului în întreaga creatură neomenească. Ceea ce este descoperit de credincioşi în Duhul Sfânt îi conduce la solidaritatea cu creaţia întreagă. Ei suferă împreună cu creaţia temporalitatea şi speră pentru natură în revelaţia libertăţii[40].

Dacă Duhul este o prezenţă imanentă a lui Dumnezeu în lume, se poate vorbi despre o „kenoză a Duhului"[41]?

---

[39] R. Bultmann, *Theologie des Neues Testaments*, Tübingen, 1953, p. 205. Comp. şi A. Comte, *Human Spirit and Holy Spirit*, Philadelphia, 1959.

[40] E. Käsemann, *Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit*, în: *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, 1962, p. 211, p. 232 ş. u. Se poate completa că, conform Apoc.22,17, nu numai Biserica, ci şi Duhul cheamă eschatologic: „vino"!. Comp. W. Bidemann, *die Hoffnumg der Schöpfung. Rom. 8, 18-27 und die Frage einer Theologe der Befreiung von Mensch und Natur*, Neukirchen, 1983, p. 118 ş. u.

[41] H.W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit*, aaO.87 ş u; E.C. Rust, aaO.195 ş u. Vl. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, London, 1975, 92, vorbeşte despre o kenoză personală a Duhului Sfânt în iconomia mântuirii, ceea ce face foarte greu de înţeles existenţa sa ipostatică.

Istoria Logosului şi istoria Duhului Sfânt au fost adeseori privite paralel sau chiar limitate una la alta. Totuşi, ar fi clar de deosebit între *Încarnarea Logosului* şi *Sălăşluirea Duhului*: „Cuvântul se face carne", Duhul însă „sălăşluieşte în ea". Dacă vom avea mereu în faţa ochilor această deosebire dogmatică plină de semnificaţie, am putea şi ar trebui să vorbim despre o „chenoză a Duhului". Duhul nu este una dintre puterile lui Dumnezeu, ci, conform învăţăturii trinitar-creştine, este Dumnezeu Însuşi. Dacă Dumnezeu se goleşte pe sine, renunţă la sine însuşi, pentru a sălăşlui în creaţia mărginită ca un însuşi dătător al vieţii, înseamnă că putem vorbi despre o automărginire, smerire şi renunţare de sine, dăruire de sine, a Duhului. Odată cu istoria pătimirii creaţiei, aflată sub dominaţia temporalităţii, începe şi istoria suferinţei Duhului ce sălăşluieşte în ea. Însă Duhul va transforma această istorie a pătimirii creaţiei într-una a speranţei, nădejdii. „Prezenţa Duhului creaţiei în diferenţa dintre viaţă şi suferinţă aduce speranţa creaţiei"[42].

Se poate menţine acest punct de vedere al istoriei naturii şi al omului ca o istorie a Duhului divin în ceea ce priveşte dezvoltarea alterată a evoluţiei şi a istoriei catastrofelor omului necredincios? Dacă lumea ar fi lipsită de Dumnezeu şi părăsită de Duh, ar fi menită distrugerii, nimicniciei (Ps.104,29) şi nu ar mai exista. Lumea însă există, chiar dacă nu se află într-o stare corespunzătoare lui Dumnezeu. Astfel trebuie să se recunoască în istoria pătimirii lumii naturii şi a omului *„nerostitul suspin"* al Duhului sălăşluitor şi prezenţa suferindă a lui Dumnezeu[43].

---

[42] K. Stok, *Creatio nova-creatio ex nihilo*, în: Ev. Th 36, 1976, p. 202 ş.u., p. 215. El a preluat gândirea mea despre imanenţa Duhului lui Dumnezeu în lume şi a dezvoltat-o mai departe. Duhul este „atât puterea viitorului apropiat al lui Dumnezeu şi a împărăţiei libertăţii, precum şi cel ce mişcă materia, cel ce o însufleţeşte, Duhul vieţii, suferinţa, tensiunea materiei" (*Perspektiven der Theologie*, München 1968, p. 209 ş.u.). Citatul provine de la K. Marx, *Früschriften*, ed. S. Landshut, 1964, p. 330. Marx se referă aici la Duhul materialist al lui Jakob Böhme, care a impregnat şi cercetările naturii organice al lui Friedrich Oetingers.

[43] E.C.Rust, aaO.198, afirmă cu dreptate: „That cross is borne in the immanece of the Creator Spirit and finds its culmination in the incarnation an Cross on Calvary's hill." El concluzionează: „Any doctrine of creation and providence has a cross at its heart".

Această percepţie este percepţia autotranscenderii Duhului sălăşluitor, a suferinţei sale şi dorului după materie, şi recunoaşterea dimensiunii cosmice a nădejdii lumii.

Prezentarea Duhului creator sălăşluitor poate conduce la panteism care pătrunde sufletul lumii?

Dacă toate creaturile sunt rezultatul aceluiaşi Dumnezeu, nu „este totul transformat în interior" cum apreciază romanticul german? Nu sunt toate lucrurile divine? Este azi panteismul, în forma filosofică a lui Spinoza sau în înfăţişarea mistică a chinezului Tao, un real sprijin împotriva distrugerii naturii?

Heinrich Heine a descris astfel acest tip de panteism din vremea lui Goethe: „Este, din păcate, adevărat că nu arareori panteismul a condus oamenii la indiferenţă. Ei gândeau:dacă Dumnezeu este totul, este indiferent cu ce se preocupă el, cu norii ori gemele antice, cu cântecele populare sau cu oase de maimuţă, cu oameni sau comedianţi. Dar aceasta este greşeală: *nu toate sunt Dumnezeu, ci Dumnezeu este totul.* Dumnezeu nu se manifestă în aceeaşi măsură în toate lucrurile, el se manifestă în grade diferite în lucruri diferite, şi fiecare poartă în sine năzuinţa de a obţine un grad mai mare de divinitate; şi aceasta este marea lege a progresului în natură."[44]

Prin aceasta a definit el deosebirea dintre *pan-en-teism* şi *pan-teism.* Acolo unde panteismul face ca totul să pară una, panenteismul aduce diferenţierea. Acolo unde panteismul vede doar prezentul divin, etern, panenteismul are capacitatea de a recunoaşte viitorul transcendent, evoluţia şi intenţionalitatea.

Panenteismul diferenţiat nu uneşte imanenţa cu transcendenţa lumii lui Dumnezeu. Acesta este avantajul *învăţăturii trinitare* despre creaţia în Duh şi despre sălăşluirea Duhului creator. Ea vede creaţia ca o ţesătură dinamică a acestor două procese. Duhul diferenţiază şi uneşte. Duhul apără şi conduce vietăţile şi comunitatea lor, pentru comuniunea creaţie sălăşluirea Duhului creator fiind fundamentală. Fundamentale sunt nu numai „părţile elementare", precum în lumea mecanicistă, ci armonia contextelor şi a mişcărilor autotranscendente în care se manifestă dorul Duhului după încă

[44] H. Heine, *Die romantische Schule* (1835), Stuttgart, 1979, p. 46 ş.u.

neatinsa desăvârşire[45]. Dacă Duhul cosmic este Duhul Lui Dumnezeu, atunci Universul nu mai poate fi privit ca un sistem închis. Acesta trebuie înţeles ca un sistem deschis pentru Dumnezeu şi viitorul său[46].

[45] La Fr. Capra, *Wendezeit*, aaO.97 ş. u, comp.: *der kosmische Reigen*, 1983, p. 286.
[46] Critica la E. Jantsch, *Die Selbsorganisationen des Universum. Vom Urknall zum menschlichen Geist*, München, 1982, p. 411 ş. u, în special la propoziţia sa:„Dumnezeu nu este creatorul, cu atât mai mult Duhul Universului'' (412).

V
TIMPUL CREAȚIEI

Tot ceea ce se întâmplă este temporal şi se petrece în timp. Aşadar, ce este timpul? Precede el tot ceea ce se petrece? Este constituit el prin cele ce se întâmplă? De asemenea, este el condiția de posibilitate a experienței sau experiem noi timpul însuşi? Timpul este trăit altfel dacă noi concepem realitatea ca şi creație sau dacă noi o înțelegem doar ca natură? „Ce este, deci, *timpul*? „Dacă nu mă întreabă nimeni acest lucru, eu ştiu ce este; dacă trebuie să explic cuiva care mă întreabă, nu mai ştiu", mărturisea deja Augustin despre dificultatea de a defini timpul.[1]

§ 1. Timpul ca recapitulare a veşniciei

Mircea Eliade a dovedit d.p.d.v. al istoriei religiilor că la nivelul umanității arhaice, experiența realității ca „istorie" în sensul unui proces progresiv de evenimente contingente şi de acțiuni individuale, propriu-zis nu există.[2] Tot ceea ce se întâmplă este privit ca imitare sau ca recapitulare a întâmplărilor

---

[1] Augustin, *Confessiones*, XI, 14, 17.
[2] M. Eliade, *Der mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf, 1962; *S.G.F. Brandon*, History, Time and Deity, New York, 1965. Pentru analiza istorico-ştiințifică a noțiunii de timp vezi de asemenea St. Toulmin/J. Good field, *The discovery of time*, New York, 1965.

mitice primordiale care corespund realităţii. Istoria primordială a umanităţii timpurie este dominată de mituri şi forma mentis a „eternei reîntoarceri". Experienţele şi acţiunea umană trebuie să-şi găsească fundamentul şi forma lor într-o corespondenţă cu cele divine, dacă trebuie ca ele să fie pline de sens şi, aşa, să ajungă să fie reale. Apar în permanenţă lucruri noi, însă omul arhaic le răspunde prin ritualuri. Întregul său mediu de viaţă este ritualizat deoarece numai ritualizarea ei îi dă siguranţa într-o lume înspăimântătoare şi haotică. Cele divine sunt imitate prin ritual şi, tot prin ritual, omul ajunge la protecţia divinului. Chiar şi experienţa timpului aparţine cadrului ritual de experiere a vieţii şi de consolidare a lumii.

Există un timp primordial pur. Acesta este timpul care exista în momentul începutului. El este, în principiu, timpul repetabil. În sărbătorile mari sau mici, timpul primordial este actualizat, iar timpul cotidian şi cel al muncii este regenerat. „Omul arhaic" cunoaşte două timpuri: timpul cotidian, trecător şi timpul sărbătorii. În viaţa de zi cu zi timpul trece, îmbătrâneşte şi se degenerează. În sărbătoare, el renaşte din originea sa. În cotidian se experiază haosul prin cele trecătoare, în sărbătoare, însă, se repetă originea eternă a cosmosului ieşit din haos. Imnul creaţiei, *Enuma elish*, era citit în templul lui Marduk şi actualizat prin recitarea luptei mitice dintre Marduk cu groaznicul Tiamat. Lupta din care apare lumea, a avut loc „în acel timp", adică în originea mitică. Ea se repetă în cadrul sărbătorii astfel încât este trăită ca un fenomen prezent. „Lupta şi izbânda creaţiei au avut loc într-un moment actual."[3] Mircea Eliade rezumă experienţa timpului mitic din cadrul sărbătorii astfel:

1. Primul act al ceremoniei reprezintă înfrângerea lui Tiamat şi înseamnă reîntoarcerea în timpul primordial mitic, care precede creaţia.

2. Creaţia lumii care a avut loc „în acel timp" este reactualizată de sărbătoarea anului nou.

3. Omul participă în cadrul ritualului festiv la creaţia lumii. Extazul sărbătoresc îl transpune în timpul primordial.

---

[3] M. Eliade, *op. cit.*, p. 85.

4. În cadrul sărbătorii, omul trăieşte renaşterea timpului şi ciclica rezidire a lumii.

Periodica reîntoarcere a sărbătorii originii are două funcţiuni: timpul se împarte în săptămâni, luni, ani ş.a.m.d. şi se regenerează timpul trecător din propriul său izvor etern. În măsura în care timpul mitic al sărbătorii întrerupe timpul cotidian, el anulează perisabilitatea acestui timp. Această experienţă a înnoirii în cadrul sărbătorii înnoirii arată o tendinţă anti-istorică. Ea nu este experienţa istoriei ci, mai mult, suspendă experienţa istoriei în eterna revenire a aceluiaşi.[4] Un asemenea caracter anistoric are de asemenea şi *anul bisericesc*, prin sărbătorile creştine care se repetă anual. Evenimentele unice ale istoriei revelaţiei sunt depăşite prin „eterna revenire a aceluiaşi" şi, prin aceasta, religiozitatea arhaică a omului este valorizată. De aceea se spune într-un cântec bisericesc german „Laudă lui Dumnezeu, duminica vine la noi. Săptămâna se reînnoieşte". Pornind de la naşterea lui Hristos, acest lucru înseamnă că „în toţi anii Hristos prunc revine pe pământ acolo unde suntem noi oamenii". Asemănător se petrec lucrurile cu zilele meditaţiei în religia politică şi în religia privată. Evenimente epocale şi cu trimitere la naţiune sunt puse ca o revenire permanentă a zilelor anului. Naşterea unică a unui om este celebrată în ziua lui de naştere de pe circumferinţa anului. Tot aşa se va desfăşura experienţa contingentă a istoriei într-un *ritual* repetat. Invers, este evident dificil, ca evenimente neobişnuite, unice, să poată fi concepute fără modele arhetipale. Dacă ajungem la ele atunci acestea îşi pierd imediat individualitatea şi sunt aduse în planul experienţelor generale şi permanent repetabile. Ceea ce nu se potriveşte modelului obişnuit, pătrund nu o dată prin ecranul percepţiei. În momentul în care este percepută, ea devine o tulburare şi o nesiguranţă. Există întâmplări pentru care omul trebuie să găsească mai întâi justificările potrivite. În mod normal însă el reacţionează la

[4] E. Hornung, *Geschichte als Fest*, Darmstadt, 1970, arată aceasta în ritualul religiilor egiptene şi mexicane precolumbiene. Cu privire la experienţa modernă a istoriei vezi T. Darby, *The Feast. Meditations on Politics and time*, Toronto, 1982.

asemenea întâmplări după canonul anumitor ritualuri. Religia a fost mai întâi cea care a cazualizat „evenimentele” existențiale cu valoare unică. Naşterea, cununia, şi moartea au fost catalogate de către religiile dominante ca şi «cazuale», în sensul în care se acționează ritualic asupra lor, aşa cum sunt prezentate în manualul (*agende*) cazualității. Caracterul individual al acestor evenimente se dizolvă în ceea ce reprezintă comunul şi permanent repetabilul. Moartea individuală primeşte în ritualul înmormântării un răspuns comun, obişnuit. Ceea ce nu poate fi explicat prin ritualuri religioase va fi privit ca o deranjare a vieții şi ca o nesiguranță a persoanei individuale, deoarece întâmplarea individuală cere ca atare creația individuală a unei noi şi neobişnuite practici. Întrucât pe de o parte acceptarea individualității unei întâmplări, ca şi creația unei poziționări individuale față de acest eveniment cad destul de greu, şi una şi cealaltă sunt ascunse şi reduse ca manifestare. Nu numai «omul arhaic», ci şi «omul religios» este înclinat să accepte numai ceea ce este repetabil, ciclic şi comun şi prin aceasta să celebreze istoria prin ritualuri, în loc de a o prezenta prin propriile hotărâri individuale. Acest lucru este relevat şi în comunul ne-determinat al limbii religioase. În această conexiune s-ar putea ca şi creația religioasă să fie desemnată la vârf prin categoriile de „mitic” şi „ritual”, şi funcția lor să fie văzută în anularea istoriei. Miticul amortizează experiența istorică. Ritualul dizolvă hotărârea istoriei.

Omul culturilor precreştine este desemnat în mod obişnuit ca fiind „omul arhaic”. Ca tip, el este prezent şi în omul istoric şi reapare ca „om post-istoric” şi în societatea respectivă. În *post-histoire* a statului administrativ în totalitate, «întâmplărilor» istorice le sunt răpite singularitatea, individualitatea şi ireversibilitatea lor şi sunt transformate în «cazuri», care ori vor fi adjudecate ca şi «cazuri precedente» sau sunt făcute ca şi «caz precedent». Toate cazurile sunt atunci în principiu egale şi vor fi rezolvate la fel, în conformitate cu legea. Nu există nici un «caz deosebit» şi în nici un caz nu există «tratamente deosebite». În aria administrării raționale a tuturor oportunităților unei societăți individualitatea întâmplării este distrusă, şi efortul creator al deciziei personale este dizolvat. Birocratizarea vieții în statul

administrativ nu înseamnă nimic altceva decât uzitatul «sfârşit al istoriei». Întrucât odată cu puterea crescândă a omului s-au înmulţit şi spaimele şi pericolele unei istorii care ar tinde spre incomensurabil, o astfel de trecere spre o «post-istorie» este dorită de mulţi, considerată ca fiind unica şansă de supravieţuire a umanităţii. Această «despărţire de istorie» solicită dovedirea politicii în administraţie, cazualizarea tuturor evenimentelor posibile, respectiv, reducerea evenimentelor la cazuri înregistrabile, renunţarea la determinarea individuală şi reducerea lor la posibilităţile variate ale practicilor ritualice. Aceasta conduce la dizolvarea persoanelor individuale şi istorice în exemplare ale comunului care poate fi evaluat. În «epoca post-istorică», dacă va fi să existe, va fi depăşită experienţa temporală a epocii istorice. Conştiinţa temporală arhaică se va întoarce într-un nou plan. Este de aceea important să îşi cunoască structura şi arhaicul să nu fie considerat ca ceva depăşit.

Omul arhaic trăieşte în veşnicul prezent marcat de zeităţi arhetipale, care îi *pre-formează* reprezentările şi experienţele şi percepţiile sale cu privire la realitate. El trăieşte în anumite ritualuri divine, care îi amprentează toate acţiunile sale. Experienţa timpului său este o statornică repetare a ceea-ce-se-aseamănă-cu-sine. Numai această repetare dă durată vieţii sale. El există în conştiinţa sa ca un prezent etern, ce poate fi numit a-temporal. Prin suspendarea ciclică a timpului în cadrul sărbătorii, el este capabil să anuleze ireversibilitatea sesizabilă a timpului. Timpul primeşte pentru el o structură ciclică. Viaţa lui se scurge pe circumferinţa timpului. De aceea, fiecare experienţă nu este unică şi nici trecutul nu este definitiv. Totul se reîntoarce. În fiecare clipă totul începe din nou. De aceea, nu se întâmplă nimic nou în această lume şi nici nu poate să dispară realmente ceva din ea. În cadrul timpului apar şi dispar lucruri, însă pentru că el este conceput ca o eternă reîntoarcere, de fapt, toate acestea rămân realmente. Veşnica reîntoarcere ţine universul în viaţă şi îl reînnoieşte din eternul său izvor. Experienţa timpului nu este aici experienţa individualităţii evenimentelor şi a ireversibilităţii întâmplărilor ei, ci *experienţa repetării.*

Învăţătura despre idei a lui Platon în acest context trebuie să fie înţeleasă ca o prezentare raţională a arhetipurilor percepţiei. De aceea el numeşte timpul «eternitatea care se menţine în unul, dar care după număr devine veşnic progresiv în imagini»[5]. Timpul poate fi înţeles doar ca o imagine a eternităţii, dacă scurgerea lui este ciclică. Numai cercul poate fi ca o imagine a infinitului, deoarece linia lui circulară este fără de sfârşit şi fiecare punct de la periferie stă la o distanţă egală faţă de centru.

Şi pentru Aristotel «timpul însuşi pare a fi ceva ca un cerc»[6]. Dacă scurgerea timpului este reprezentată printr-o cale circulară atunci timpul trebuie să se reîntoarcă periodic întru sine însuşi. Dacă timpul se reîntoarce în sine însuşi, atunci toate stările lumii vor fi reluate într-un interval repetitiv de timp. Aceasta este numai ipotetic, dacă se pleacă de la fiinţa neschimbătoare a unităţii, la fel şi în ideea de finalitate a lumii. Unitatea ne-schimbată a Fiinţei se manifestă în finalitatea lumii. Mediul apariţiei infinitului Sine în ceva finit o reprezintă timpul, deoarece în temporalitate se arată sfârşitul lumii. Devenirea şi dispariţia lui îl deosebeşte de fiinţa nesfârşită, veşnică şi neschimbătoare. Dacă în temporalitatea lumii finite se exprimă fiinţa una şi neschimbătoare, atunci scurgerea timpului trebuie înfăţişată ca o mişcare în cerc, pe care fiecare punct este egal depărtat de centru, eterna fiinţă fiind prin aceasta la fel de aproape sau de îndepărtată de orice timp. Eternitatea se arată în fiinţa finită prin mişcarea circulară a timpului, deoarece prin aceasta ea este simultană cu toate timpurile. Eternitatea este, în imaginea circulară a timpului, o eternă simultaneitate. În scurgerea circulară, timpul este extensia eternităţii, după cum

---

[5] Platon, *Timaios*, 37 D: „deoarece natura acestei vieţuiri nu este distructibilă, această proprietate nu poate fi transferată creaturii: astfel el este *o imagine mobilă a indestructibilului*, şi prin aceasta cerul este prezentat ca acel ceva căruia noi îi ataşăm ideea de timp, ca unul care este progresiv ca număr, imagine neschimbătoare a infinitului care se păstrează în unul". A se vedea şi G. Picht, *Die Erfahrung der Geschichte*, Frankfurt 1958, p. 42 ş.u.

[6] Aristotel, *Fizica*, 223 b 29, a se vedea G. Picht, *Die Zeit und die Modalitäten*, în vol. „Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz un Hiroshima", I, Stuttgart, 1980, p. 362 – 374, mai precis p. 363 ş.u.

eternitatea este intensitatea timpului. Din cele mai vechi timpuri eternitatea zeilor a fost redată prin prezenţa lor în toate cele trei moduri ale timpului: Zeus a fost, Zeus este, Zeus va fi, Zeus este etern.

§ 2. Timpul ca prezenţă eternă

Tot ceea ce se întâmplă are loc în timp. Ceea ce este, a fost cândva când nu era şi va fi o vreme când nu va mai fi. Nu rămâne oare în apariţia şi dispariţia lucrurilor doar timpul însuşi? Putem oare deosebi altfel prezentul, trecutul şi viitorul, în momentul în care presupunem şi acceptăm unitatea timpului, cum că acesta este el însuşi etern? Dacă recunoaştem apariţia şi dispariţia lucrurilor în „scurgerea timpului", nu admitem atunci, că el este un continuum şi ca atare este omogen, că atunci viitorul şi trecutul sunt în mod principial de aceeaşi natură? Fără ceea ce rămâne nu putem percepe ceea ce dispare ca pe ceva care este trecător. Fără ceea ce este trecător nu putem recunoaşte ceea ce rămâne. Am putea percepe ca ceva temporal fenomenele care se derulează în timp fără „punctul" static al eternităţii? Unde se află însă acest „punct" static al eternităţii: dincolo de timp sau prezentul static sau în forma de timp însăşi?

„Este important după părerea mea, să facem ca mai întâi să se realizeze următoarea deosebire: ce este fiinţialitatea perenă, care nu are apariţia în sine, şi ce este devenirea permanentă, care nu este deloc o fiinţare?" se întreabă Platon în *Timaios.*[7] Fiinţialitatea perenă, spune el, se poate percepe prin *noesis*. Cu privire la permanenta devenire se pot avea doar impresii superficiale şi păreri nesigure. Fiinţialitatea perenă se poate percepe cu adevărat doar prin Logos, cu privire la lumea apariţiile superficiale însă se pot face doar impresii nesigure. Adevărul îl găsim noi doar în ceea ce rămâne şi este permanent prezent. În evenimentele accidentale şi în percepţiile simţuale care apar şi dispar nu se află nici un adevăr. Adevărul se poate

[7] Platon, *Timaios*, 27 a.

găsi în experienţa individuală a unui eveniment singular, ci prin cunoaştea realităţii generale.

Platon a preluat de la Parmenide această deosebire fundamentală. Acesta face deosebire: „(Calea) cea una arată că fiinţarea este şi că este imposibil ca ea să nu fie. Aceasta este cărarea convingerii, care urmează adevărului. Cealaltă (cale) afirmă însă că nu există şi că această nefiinţă ar trebui să fie necesară. Acest drum este totalmente de nedorit. Căci nefiinţarea nu poate fi nici cunoscută, nici exprimată de tine."[8] Acest lucru înseamnă că nu poate exista nici o cunoaştere şi o exprimare adevărată cu privire la viitorul şi trecutul unui lucru, a fiinţei lui *noch-nicht* şi a lui *nicht-mehr* a lui. Prezentul este singurul timp al percepţiei lui şi a exprimării despre el. Acest lucru în menţionează Parmenide în celebrul Fragment 8: „Astfel rămâne dovada cu privire la o cale: că există fiinţialitate. Cu privire la această sunt mai multe semne: pentru că este fără apariţie, el este de asemenea şi fără dispariţie, de nezdruncinat şi fără sfârşit. Nici el nu a fost şi nu va fi, deoarece el este acum în acelaşi timp un tot unitar complex... Cum ar putea fiinţialitatea să fie redată în viitor? Cum ar fi putut ea să fi fost în trecut? Deoarece, dacă ea ar fi fost deja, atunci ea nu mai este; la fel, ea nu este dacă ea va trebui să fie în viitor. Astfel şi apariţia este ştearsă şi dispariţia este înlăturată".[9]

Parmenide vorbeşte aici în mod deschis despre sinele însuşi, despre Divin, despre Etern. Însă el nu îl concepe ca pe ceva de dincolo, ci ca pe ceva permanent prezent. Prezentul este epifania fiinţei. Prin aceasta ea este preluată în curgerea timpului şi devine „prezentul etern". În prezent eternităţii de fapt atât „apariţia se şterge, cât şi dispariţia se înlătură". Prezentul etern separă fiinţa de nefiinţă, atât de fiinţa lui *noch-nicht*, cât şi de cea a lui *nich-mehr.*

Pentru a reda concomitent cele trei moduri ale temporalului, Parmenide nu pune sinele etern în cadrul imaginii curgerii ciclice a timpului. El califică prezentul ca fiind timpul

---

[8] Parmenide, *Fragment 4*, citat în prologul cărţii lui W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1958, p. 165.
[9] *Ibidem*, p. 166.

ființei eterne și îl opune celorlalte forme de timp, pentru a le elimina definitiv. Numai ființa divină și eternă este prezentă. Numai ceea ce este prezent există. Ceea ce apare și dispare în timp nu poate fi realmente prezent, deoarece El „este" doar ca o trecere de la ființa noch-nicht la cea nicht-mehr și de aceea nu există în sensul strict al cuvântului. „Acum"-ul prezenței eterne a ființei nu are de aceea nici o extensie temporală în sine: „nu a fost niciodată, nici nu va fi". El nu este de asemenea nici un „mereu" care să trebuiască să fie exprimat prin prezența celor trei moduri ale timpului. Prezența eternă a sinelui șterge experiența istoriei.

Este însă plin de sens, ca ființa viitoare și trecută să poată fi măsurată prin ființa prezentă și să fie calificată ca ființa lui *noch-nicht* și cea a lui *nicht-mehr*? Oare ființa viitoare nu este una *posibilă* sau ființa lui *poate*? Oare ființa trecutului nu este și ea o ființă reală, ființa care a fost o dată, ființa care rămâne? Experiența istoriei ființei nu se poate face prin prezența eternă a ființei. Ea este permanent o experiență a non-ființei, a ființei lui noch-nicht și a lui nicht-mehr. Experiența ființei în timp dă posibilitatea de a experia nu doar ființialitatea ci în acest sens și ne-ființialitatea.

Cât de mult înțelegerea timpului ca prezent etern a amprentat gândirea științelor naturii a epocii moderne, a arătat-o Georg Picht prin noțiunea de timp la Immanuel Kant.[10] După cum la Aristotel, tot așa și la Kant timpul aparține lui aisthesis și este analizat în „estetica transcendentală". El este „concepția pură": *pur* deoarece el precede aprioric orice apariție posibilă; *concepție*, deoarece ea precizează forma, în care ceva ar putea în mod absolut să apară. Aceasta înseamnă: „timpul, deci, în care trebuie să fie gândite toate schimbările aparițiilor, rămâne și nu se schimbă; pentru că el este cel care ar putea să fie prezentat același ca fiind ființa succesiunii și concomitenței."[11] La fel spune Kant în capitolul despre „Schematismul noțiunilor pure

[10] G. Picht, *op. cit.*, p. 365.

[11] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B p. 224, în „Werke" editat de W. Weischedel, II, Darmstadt, 1956, p. 220-221: „deoarece schimbarea nu întâlnește timpul, ci doar aparențele timpului".

ale gândirii": „timpul nu aleargă, ci în el aleargă ființa schimbării. Deci timpul este el însuşi neschimbabil şi static, corespunzând în apariția neschimbabilității în Dasein, adică substanța, şi în mod simplu se poate preciza urmarea şi asemănarea aparențelor timpului".[12]

Când tot ceea ce se apare are loc în timp, timpul nu poate să apară şi nici nu este supus vreunei transformări. Nu timpul „curge în", aşa cum se spune, ci toate câte se întâmplă, „curg" în timp. Deci timpul este el însuşi fără timp şi permanent prezent şi care rămâne etern. Timpul înțeles ca o condiție transcendentală pentru posibilitatea experienței, este prin aceasta o categorie a eternității, dacă prin „eternitate" se înțelege ceea ce este neschimbabil şi pur prezent. Ca „gândire pură" timpul este o categorie a eului transcendent, pe care Kant îl pune în locul ființei pure a lui Parmenide.

Înțeles ca o gândire pură, sensul timpului un este ca o percepere a istoriei, ci ca o prezență a trecutului şi viitorului, într-o prezență eternă, statică a înțelegerii şi a celui care înțelege. Concepția temporală este observarea tuturor evenimentelor care sunt în acelaşi timp „sub specie aeternitatis". Prin această înțelegere a timpului devine indiferentă deosebirea dintre timpurile „prezent" şi „viitor". Noțiunea categorială de timp pune trecutul şi viitorul pe aceeaşi linie. Ireversibilitatea timpului nu se poate concepe. Aceasta presupune că evenimentele în timp sunt în principiu de aceeaşi natură. Numai atunci pot fi ele privite în acelaşi timp. Cea ce se întâmplă oare este real, în acelaşi timp? Este timpul o categorie a eternității sau este „temporalizat" prin anumite procese?

§ 3. Timpul creației

Augustin are în întregul capitol 11 din Confesiunile sale o meditație asupra timpului şi a conştiinței temporalului.[13]

---

[12] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 183, in ibidem p. 191 ş.u.

[13] A se vedea U. Duchrow, *Aşa-numita noțiune psihologică de timp la Augustin în relație cu timpul fizical şi cel istoric*, în rev. YthK 63, 1966, p.

Adresarea rugăciunii spre Dumnezeu şi participarea la lectura sacră, schimbă şi conferă locul pentru experierea timpului: „Doamne, a Ta este veşnicia. Oare nu ştiuseşi Tu deja, ceea ce eu Îţi spun Ţie, sau oare nu ai văzut Tu deja ceea ce se întâmplă în timp?". Pornind de la aceasta el îşi pune problema: „Quid est tempus?" El pune de asemenea problema cu privire la fiinţa timpului în facerea prezentă a eternităţii, care este modalitatea fiinţială a lui Dumnezeu şi nu a omului. El preia întrebarea ontologică cu privire la sinele timpului, cum există la Parmenide, la Platon şi la Aristotel, însă o pune într-o altă „situaţie a lui Dumnezeu": Sinele divin nu se experiază în epifania prezenţei eterne. Dumnezeu pune lumea şi timpul faţă în faţă ca pe creaturile Sale. De aceea Augustin nu pune problema unităţii fiinţei şi nici după unicitatea ei, ci începe cu reflectarea faţă de actul creaţiei: „in principio fecisti coelum et terram". Dincolo de Dumnezeul creator şi distanţa faţă de creaturi se precizează experierea Sa în timp şi interpretarea acesteia.

Unitatea dintre eternitate şi timp nu se află pentru el în prezentul etern, ci în Cuvântul creator al lui Dumnezeu, de la care provin toate, câte sunt. De aceea, timpul nu poate fi o categorie a eternităţii, ci trebuie să devină o confirmare a fiinţei create în diferenţierea sa faţă de Fiinţa eternă a lui Dumnezeu. Dacă se pleacă de la aceasta, se pune întrebarea: „ce a făcut Dumnezeu înainte ca El să fi creat cerul şi pământul?"[14] Augustin nu răspunde la aceasta printr-un răspuns ironic: „El pregătea iadul pentru cei ce dorea să scormonească tainele". Deja în lucrarea sa, De civitate Dei, XI, 6, el spunea: „fără mişcare şi fără schimbare nu există timp. În eternitate nu există nici o schimbare. Timpul nu apare deoarece nu apare creaţia şi din creaţie reiese fiinţa schimbătoare.

„Fără îndoială, lumea nu a fost creată *în timp*, ci *odată cu timpul*. Ceea ce se întâmplă în timp, apărea atât ca fiind *după*

---

267 şi T. Pierce, *Spatio-temporal relations in Divine interactions*, în „Scot. Journ. Of Theol", 35, 1982, p. 1 – 11, J. Quinn, *The Doctrine of time in St. Thomas*, Washington, 1960.

[14] Confessiones, XI, 12, 14.

ceva, cât şi *înainte de ceva.* Timpul de după este trecutul, timpul de dinainte de apariţia lucrului este viitorul... lumea însă a fost creată odată cu timpul, când au fost create în ea şi mişcarea schimbătoare".[15]

În *Confessiones* el ajunge mai departe la aceste idei: timpul aparţine creaţiei. Dumnezeu a creat lumea nu *în*, ci *odată cu timpul*, deci El a creat şi timpul odată cu creaţia. „Înainte" de creaţie există doar Creatorul şi „înainte" de timp există doar eternitatea.

„Nu, Tu precezi timpurile nu eşti în timp, altfel Tu nu treci dincolo de orice timp. Deci Tu depăşeşti toate vremurile printr-o strălucire fără timp a eternităţii prezente permanente şi Tu treci dincolo de orice viior".[16]

De asemenea, Augustin utilizează aici pentru noţiunea de veşnicie termenul de prezennţă veşnică: „Acum-ul tău este veşnicia, pentur că ziua ta de astăzi nu are un zori, după cum nu îi urmează un amurg"[17]. Timpul este prin aceasta o categorie a creaţiei. Timpul există doar ca timp creat. Cum însă se poate înţelege *in principio* acel punct de coincidenţă dintre timp şi eternitate în actul creaţiei? Punctul de început al timpului cade în timp sau în eternitate? Augustin este de părere că punctul de început al timpului ar fi unul absolut şi deci el ar cădea nu în timp, ci în eternitate. Dacă fără creaţie nu există timp, atunci Dumnezeu ar trebui să fie „Creatorul etern a întregului timp, înainte de orice timp" (30, 40). Dacă Dumnezeu este *creator aeternus*, nu ar trebui ca şi creaţia Sa să fie eternă? Dacă Dumnezeu este *creator* din veşnicie, atunci El nu poate „să aibă" în nici un timp creaţia şi deci nu ar fi creat-o „niciodată".[18] Cum se pot gândi împreună în actul creator a lui Dumnezeu eternitatea şi temporalitatea creaţiei, fără ca una să o înlăture pe cealaltă? Între eternitate şi timp nu există nici o trecere şi nici o

[15] De civitate Dei, XI, 6

[16] Conf. XI, 13, 16

[17] Conf. XI, 13, 16.

[18] Conf. XI, 30, 40. a se vedea şi 190, 12, unde Augustin ia în considerare apariţia hotărârii voinţei în Dumnezeu ca o contrazicere a eternităţii sale: „dacă exista voinţa lui Dumenzeu, atunci exită şi o creaţie, o voinţă pururi existentă, antunci, ar trebui ca şi creaţia să fie la fel, pururi existentă?".

împărtășire, deoarece timpul și eternitatea sunt definite antagonic. Va trebui să se plece de la faptul că abia autoschimbare a veșniciei face posibilă și dă spațiu timpului creator. Aceasta o spune și învățătura despre *hotărârea ființială a lui Dumnezeu cu privire la creație*. Întrebarea: ce făcea Dumnezeu înainte de crearea lumii și a timpului? nu este o întrebare fără sens. Ei i se poate răspunde astfel: înainte de crearea lumii, Dumnezeu plănuia să devină Creatorul ei, ca să fie preaslăvit întru împărăția Sa. În această hotărâre de sine se află singura trecere dinspre eternitate spre timp. Dumnezeu își retrage în acest plan esențial eternitatea Sa în sine, pentru a face lor timpului pentru creația Sa și pentru a lăsa creația în propriul ei timp. Între ființiala eternitate a lui Dumnezeu și timpul creației se află timpul lui Dumnezeu pentru creație fixat prin planul creațional.

Pentru Augustin diferența creațională dintre timp și eternitate înseamnă că timpul nu este o categorie a veșniciei, ci el este precizat prin schimbarea și prin mișcarea realității create. Timpul este forma creaturală a ceea ce există. Creația este trăită ca scurgere a timpului, care curge dinspre ființa lui noch-nicht a viitorului, prin ființa prezentului spre cea a lui nicht-mehr a trecutului. Dincolo de ființa pură a lui Dumnezeu se află ființa creată, legată permanent de neființă. De aceea, viitorul și trecutul sunt predicate ale ființei create. Augustin respinge argumentul eleat, după care neființa este de neconceput și de aceea, viitorul și trecutul în sensul strict al cuvântului nu există. Pentru aceasta el trebuie să renunțe și la înălțarea eleată a prezentului ca prezent al eternității. „Cum se poate vorbi doar de prezent, cum că el este, dacă el totuși nu va mai fi?”[19] El înțelege prezentul ca ceva temporal, nu etern: „pe drept îl numim pe acesta timp, deoarece el se scurge în neființare”. Apoi nu există în mod clar nici un punct fix în timp. Chiar și timpul, care se pare că durează mul,t este de fapt doar o urmă a unei clipe trecătoare. Trăirea perisabilității tuturor lucrurilor în timp elimină pentru om orice punct static din timp și îi umple inima de „neliniște”.[20] Prin această neliniște omul își pune problema eternității lui Dumnezeu, care singură îi poate da omului stabilitate.

[19] Conf. XI, 14, 17
[20] Conf. XI,12, 14 și 14, 17

Totuşi noi comparăm şi măsurăm timpurile. Noi percepem timpul în sufletele noastre: „nici viitorul şi nici trecutul nu există şi nici nu putem să zicem: sunt trei timpuri: trecut, prezent şi viitor; mai bine ar trebui să se spună: timpurile sunt trei: un prezent din cele trecute, un prezent din cele prezente, un prezent din cele viitoare. Că aceste timpuri sunt o modalitate a Treimii în suflet, căci altfel văzut, el nu există: şi anume, există prezentul celor trecute, adică amintirea (memoria); prezentul celor prezente, adică clipa (contuitus); prezentul celor viitoare, adică aşteptarea (expectatio)”.[21]

Sufletul are capacitatea, ca prin amintire, clipă şi aşteptare, să unească timpul în sine, să le facă prezente şi concomitente. El poate face aceasta doar nedeplin şi doar la nivelul sufletului: amintirea nu readuce trecutul înapoi, ci doar prezintă impresii şi imagini.[22] Aşteptarea nu aduce viitorul însuşi, ci doar anticipează experienţe şi acţiuni viitoare prin imagini şi reprezentări nedepline. Totuşi amintirea reprezintă o anumită refacere a celor trecute în prezent. La fel şi aşteptarea prezintă o anumită creaţie nouă a viitorului în spiritele prezente. Căci prin amintire şi aşteptare sufletul intervine în cele devenite nefiinţă şi le cheamă în fiinţa prezentă. Puterea amintirii şi cea a speranţei sufletului pot fi numite în felul lor „creatoare”. În măsura în care spiritul creat al omului se extinde în timp şi, prin amintire, clipă şi aşteptare, el pătrunde în fiinţa trecută, prezentă şi viitoare, el participă la un etern spirit creator, şi produce în sufletul omului *o relativă eternitate*, mai precis *o relativă concomitenţă* a fiinţei trecute, prezente şi viitoare. În aceasta constă asemănarea omului cu Dumnezeu, că el în scurgerea timpului poate să îşi reprezinte în sufletul său unitatea timpului. Pe dreptate Augustin introduce în naiva socotire a modalităţii timpului *subiectul experienţei timpului*, sufletul uman. Nu există trecut, prezent şi viitor în sine, ci doar *trecutul prezent, prezentul prezent şi viitorul prezent*. Sufletul care îşi aminteşte, care cunoaşte şi care aşteaptă este punctul comun de legătură şi unitatea timpului.

---

[21] Conf. XI, 20, 26.
[22] Conf. XI, 18, 24 şi 28, 37.

Ca o concluzie la cele spuse se pun două întrebări lui Augustin, care pot fi discutate cu el:

1. Începutul timpului cade în timp sau în veşnicie? Dacă el cade în timp, atunci există timp înainte de timp, dacă el cade în eternitate, atunci timpul însuşi este etern. Augustin înclină spre concepţia de „creaţie eternă", în măsura în care Dumnezeu este numit „Creatorul etern al tuturor timpurilor". Karl Barth a încercat prin următoarea propunere să iasă din aporia lui Augustin: nu a existat timp înainte de creaţie. Înainte de creaţie este doar eternitatea lui Dumnezeu. Însă „eternitatea Sa se descopere în actul creaţiei, ca dispoziţia Sa pentru timp, ca pre-temporal, ca (sau *supra-*) con-temporal, ca post-temporal şi ca atare ca izvor al timpului, ca Timp absolut şi eminent".[23] În actul creaţiei „se expune" eternitatea lui Dumnezeu, „a Fiinţei pre-temporale, con-temporale şi post-temporale". Această idee a unei „dispoziţii a Eternităţii pentru timp" este de folos, pentru că ea înseamnă că Dumnezeul etern poate fi unul din aceste diferite timpuri. Totuşi El se anulează pe sine, dacă prin expunerea eternităţii se are în vedere doar o eternitate a clipei timpului, în sensul arătat de *pre, con* şi *post*. El (n. tr. *timpul*) îşi are rădăcina în noţiunea de decizie esenţială asupra creaţiei. Deoarece prin această hotărâre apare timpul. Augustin a văzut şi aici o aporie: este aceasta o decizie a voinţei, atunci ea nu poate fi nici fiinţială, nici eternă şi invers. Dacă însă veşnicia nu trebuie să excludă automişcarea Absolutului, atunci se poate trece mai departe la ideea de autodeterminare a Dumnezeului etern: în măsura în care Dumnezeu însuşi este consacrat ca şi creator al lumii temporale, El se prezintă pe Sine ca „pregătit" pentru timp. El realizează în timp creaţia Sa şi dă acesteia de asemenea timp. Îşi retrage în Sine eternitatea Sa, pentru a da creaţiei Sale timpul său. Între veşnicia Sa fiinţială şi temporalitatea Sa creatoare se află *Timpul lui Dumnezeu* pentru creaţia Sa, fixat prin decizia creatoare, şi prin aceasta spaţiul deschis al timpului creaţiei. Propoziţia augustiniană, *creatio cum tempore*, se leagă doar de sinele temporal al creaţiei. Expresia *creatio in tempore*, se poate lega dimpotrivă nu de timpul creat, ci planul creaţional şi de timpul

[23] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/1, p. 75.

deschis al lui Dumnezeu. Dacă se face această deosebire, atunci este corect să se spună: *creatio cum tempore – in tempore* şi se înţelege: Dumnezeu creează lumea *cu timpul ei – în timpul Lui. Mundus factus cum tempore creata in tempore Dei.*

2. *Karl Barth* numeşte timpul deosebindu-l de eternitate: „despărţire în sine în trecut, prezent şi viitor, această scurgere a fiinţialităţii dinspre trecut, prin prezent, spre viitor".[24] Direcţia timpului pe care o oferă aici Barth, se opune celei propuse de Augustin. Acest lucru ne atenţionează asupra unei probleme importante: După senzaţiile noastre zilnice, timpul vieţii noastre se scurge din viitor în trecut. Acesta este vectorul efemerităţii. În acelaşi timp noi numărăm anii invers, de la un început sau un mijloc al timpului spre un viitor fără sfârşit. Se pune întrebarea la Augustin: dacă fiecare viitor trece prin prezent în trecut, atunci trecutul nu are o întâietate ontologică faţă ce celelalte timpuri? Ceea ce vine, aceea şi trece, din aşteptare devine amintire, din amintire uitare şi la sfârşitul a tot ceea ce a fost este moartea. Ireversibilitatea scurgerii timpului din viitor în trecut transformă în principiu totul în trecut. Există trecutul trecut, trecut prezent şi trecut viitor. Dacă unul dintre aceste timpuri va putea să aibă o apropiere deosebită faţă de eternitate atunci în această privinţă prezentul nu este, ci trecutul. Trecutul este sfârşitul tuturor lucrurilor.

Dacă totuşi acesta este caracterul timpului, Dumnezeu a făurit creaţia Sa pentru moarte? Este oare timpul creat, *timpul morţii*? Timpul creat nu stă oare în timpul lui Dumnezeu, Creatorul său? Ce sens poate avea creaţia trecutului? Dacă nu există moartea în soarta creaţiei şi nu în soarta păcatului, atunci existenţa creaţiei nu se afirmă. Sufletului îi rămâne perspectiva plină de dor faţă de lumea de dincolo din eternitatea divină.

Trecutului nealterat al tuturor lucrurilor în scurgerea timpului, omul îi poate opune doar fuga din lume în eternitatea lui Dumnezeu.

Experienţa lui Dumnezeu la Augustin este experienţa distanţei dintre Creator şi creatură, dintre eternitate şi timp. În ea el descoperă temporalitatea creatului şi starea de creat a timpului.

[24] *Ibidem*, III/1, p. 76.

Graţie asemănării sale cu Dumnezeu, sufletul corespunde eternităţii divine, în măsura în care face prezent trecutul prin amintire, iar viitorul prin aşteptare şi fundamentează astfel o unitate relativă a timpului. Astfel experierea istoriei devine posibilă. Nefiinţa devine perceptibil în viitor şi trecut şi se experiază ca o fiinţă prezentă. Fundamentala distanţă dintre timpul creaţiei şi Fiinţa eternă a lui Dumnezeu, îl face pe Augustin să identifice timpul cu trecutul şi timpul creaturii să-l califice ca fiind timpul morţii. Aceasta nu este singura posibilitate să calific timpul prin ceea ce se petrece în el.

§ 4. Experienţele timpului în iconomia divină

Tradiţiile biblice relatează despre experienţele vieţii şi ale timpului în istoria lui Dumnezeu în legătură cu lumea, care este desemnată prin promisiune, legământ, salvare, mântuire şi prin alte acte divine. Vom porni de la dezvoltarea conceptelor biblice, pentru a arăta la ele că experienţa timpului este precizată prin ceea ce este fundamental în el, adică prin experierea lui Dumnezeu. Timpul nu este o categorie formală ce este utilizată similar la fiecare cuprins şi se comportă în egală măsură indiferent. Timpul nu este niciodată gol, ci permanent el este «timp împlinit». Trebuie să se vorbească despre întâmplările însele, dacă se vrea să se înţeleagă timpul lor.

1) Israel a cunoscut mai întâi „perceperea kairologische a timpului”. Prezentările unui timp continuu, fără sfârşit, liniar şi cele despre un timp absolut erau străine (n. tr. lui Israel). Fiecare eveniment are «timpul lui»: Este timpul pentru semănat şi timpul pentru adunarea recoltei, timpul naşterii şi timpul morţii. (Eccleziast 3, 1-8). Fiecare eveniment îşi are momentul temporal definit şi este cuprinsă în el «ceea ce se întâmplă nu există fără timpul ei iar timpul nu este conceput fără o întâmplare»[25]. De aceea a vorbit Israelul despre «timp» la plural. Nu s-a putut

---

[25] G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, 113, S. de Vries, *Yesterday. Today and Tomorow: Time and History in the Old Testament*, Grand Rapids, 1975, pot fi considerate cele mai bune studii despre tema amintită

vorbi despre o unitate a timpului pentru că nici întâmplarea nu a fost omogenă. Timpul este marcat de întâmplări, nu invers. Timpul întâmplării este timpul trecător, oportun, în care evenimentul poate avea loc de la sine. Acesta corespunde şi prezentărilor astrologice ale Orientului din acele epoci, după care timpurile pentru tot ceea ce s-a întâmplat sunt ordonate prin stele, însă Israelul în istoria *legământului cu Noe* nu a legat aceste timpuri de semănare şi recoltă, de frig şi cald, de zi şi noapte de constelaţiile stelelor, ci de la legământul şi credincioşia faţă de Dumnezeul lui. „Cât timp va dura pământul..." în credinţa legământului cu Dumnezeu se garantează ritmul timpurilor şi a lui Kairos pentru fiecare întâmplare. Legământul „o dată pentru totdeauna" a lui Dumnezeu cu creaţia fundamentează timpurile creaturilor.

2) Într-o a doua etapă, Israelul a dezvoltat o *înţelegere a timpului ca promisiune istorică.* Existentul etern, Eternul care rămâne şi Prezentul permanent se arată în experienţa reîntoarcerilor veşnice ale Celui neschimbător, în cunoaşterea repetărilor conform legii şi în noţiunea de atemporal cu privire la generalitate. Israelul a avut experienţa Dumnezeului său prin evenimente unice, istorice. Acest lucru este după *evenimentele promisiunii* lui Avraam, Isaac şi Iacov, *momentul exodului,* în care Dumnezeu se arată şi din care se prezintă lui Israel ca fiind Dumnezeul poporului. Exodul este înţeles ca fiind o *întâmplare unică,* care nu se mai repetă niciodată. În acelaşi timp el este înţeles ca un eveniment *o-dată-pentru-totdeauna,* prin care fiecare generaţie următoare a lui Israel se va desemna ca şi generaţie a ieşirii (n. tr. din Egipt). Evenimentul exodului este deci un eveniment al trecutului, dar nu un eveniment trecut. Ca eveniment al trecutului, el marchează timpurile ce au urmat. Este un eveniment dechis-istoric. El stabileşte timpul legământului Domnului cu Israel şi deschide viitorul Israelului lui Dumnezeu.

Ca urmare, s-a trecut prin aceasta nu doar la relatarea acestui unic moment, ci la expunerea unui întreg şir de astfel de evenimente. Aşa-numitele «rezumate ale istoriei salvării» (Det. 26, 5 ş.u., Iosua 24, 3 ş.u.) prezintă o istorie de dependenţă faţă de Dumnezeu. Cu aceasta a câştigat Israelul concepţia unei şir

istoric succesiv. Istoria este redeschisă prin făgăduință şi este împlinită prin experiențele pe care poporul le face prin promisiunea divină. „Istoria a existat pentru Israel atâta timp cât Dumnezeu a mers cu el ...Dumnezeu a fost Cel care, în varietatea de întâmplări, a stabilit continuitatea şi de asemenea a păstrat năzuința spre țel în succesiunea temporală a evenimentelor."[26] Fiecare eveniment singular este nou în mod surprinzător. Contextul şi mesajul lui descoperă promisiunea lui Dumnezeu.

Forma cunoaşterii şi a împărtăşirii istoriei promisiunii lui Dumnezeu poate fi numai prezentată doar prin *istorisire*, nu şi prin noțiunea subsumată şi generalizată.

Istorisirea face prezente evenimentele trecute, pentru a vesti pe cele viitoare. Ea trezeşte amintiri, pentru a fundamenta speranța. Încrederea trăită în Dumnezeu este repovestită pentru a crea în viitor o nouă speranță în El. Viitorul spre care îndreaptă promisiuni făcute şi credincioşia trăită față de Dumnezeu, îşi are prioritatea sa în categoria timpurilor.[27]

3) Prin termenul-cheie «eshatologizarea gândirii istorice» (G. von Rad) poate fi descrisă experiența profetică a timpului. Chiar şi profeții stau în tradiția alegerii şi în istoria promisiunii față de poporul lor. Ceea ce îi deosebesc pe ei de operele istorice, este experiența prezentă a prăbuşirii acestei istorii a salvării prin distrugerea Ierusalimului şi prin noua sclavie a poporului. Acesta este pentru ei experierea discontinuității istoriei. În primul rând această trăire a prezentului lasă istoria trecutului să devină o istorie trecută. Pe de altă parte, viitorul, dacă există un viitor în istoria divină pentru popor, nu poate fi continuarea tradiției sau dezvoltarea continuă a trecutului. Elementul nou, care în mod sigur îl deosebeşte de orice exprimare de până acum cu privire la credința în Iahve, este – nu se poate evita termenul controversat – eshatologicul."[28] De aceea este «eshatologicul» desemnat prin promisiunea a ceva

---

26 C.v. Rad, *op. cit.*, p. 119.
27 Pentru a înțelege prezentarea *teologiei narative* vezi expunerea rezumativă a lui J.B. Metz, *Glaube in Gescichte un Gesellschaft,* Mainz, 1977, p. 181 s.u.
28 G.v.Rad, *op. cit.*, p. 125

noul din punct de vedere calitativ. Isaia. 43, 18: «Nu vă gândiți la ceea ce a fost înainte şi nu vă mai uitați la cele vechi. Iată voi face ceva nou şi este gata să se întâmple". Viitorul este o nouă creație divină, el nu este o reîntoarcere la origine şi nici o continuare a trecutului. Istoria trecută şi noul viitor, promis în mod profetic, nu se mai află în una şi aceeaşi continuitate de timp, ci ele sunt contrastate prin „vechi şi nou". Ele devin două timpuri calitativ diferite. Unitatea lor constă doar în credincioşia față Dumnezeu, Cel care lasă pe cele vechi să se învechească şi creează cele noi. Pe fundalul transcendental al credincioşiei față Dumnezeu, profeții descoperă acele analogii din trecut, prin care ei vestesc noua creație divină. Noua creație a lui Dumnezeu va aduce «noul Exod» (cum îl numeşte Deutero-Isaia), «noul legământ» (după Ieremia), «noul Rob al Domnului) (cf. Deutero-Isaia), «noua țară» şi «noul Ierusalim», în fine, «noul Cer şi noul Pământ» (Trito-Isaia). Ele descriu noua creație dumnezeiască cu ajutorul imaginilor vechilor timpuri apuse, dar le ilustrează prin culori frapante. Noul Exod va deveni o procesiune de sărbătoare şi nu o evadare de noapte iar în noul Ierusalim va fi mai multă strălucire decât a fost în cel vechi. Actele vechi de mântuire ale lui Dumnezeu devin promisiuni ale celor viitoare. „Acolo unde Israel era scos afară, de către profeții lui, din aria mântuirii şi a acțiunilor de până acum şi unde era exclus din salvarea sa printr-o proiecție într-un Dumnezeu Care va veni, acest lucru se realizează în propovăduirea profetică eshatologică".[29] Acțiunile vechi şi noi ale lui Dumnezeu nu mai sunt concretizate într-un timp: noile implicații ale lui Dumnezeu au loc „în timpul Său", „noul timp". Viitorul aşteptat transformă amintirea trecutului în propria sa preistorie şi întemeiază continuitatea «în sens opus». În măsura în care Dumnezeu creează pe cele noi, Se reîntoarce în credincioşia Lui față de cele vechi.

4) O privire în *literatura apocaliptică* arată că, această experiență prezentă a ruperii tuturor podurilor cu istoria divină trecută, poate să mărească diferența dintre trecut şi viitor în dimensiunea cosmică. Prezentul şi trecutul devin acest „eon al

[29] *Ibidem*, p. 132.

nedreptăţii şi morţii", pe când viitorul devine acel „eon viitor al dreptăţii şi al vieţii". Cele două *timpuri ale lumii* sunt puse faţă în faţă ca *două puteri*, care determină tot ceea ce are loc în spaţiul lor temporal. Ele sunt definite exclusiv în mod opozant, astfel că ele stau faţă în faţă precum moartea cu viaţa, pierirea cu salvarea, iadul cu cerul. Numai acel „deja acum" din acest eon al pieirii, cum îl prezintă Thora, împărtăşeşte viaţa acestui nou eon către cei drepţi din această lume a răului, împărtăşindu-i cu viitorul mântuitor al unei alte lumi. În locul legii se plasează salvarea din timpul acestei lumi şi participarea la cele viitoare. Altminteri, „nu este nici o viaţă adevărată în (aceasta) falsă" (Th. W. Adorno). Toate cele bune slujesc, din păcate, pentru stabilizarea răului sistem. Făcând abstracţie de poziţiile personale din Thora, apocalipticii rămân doar ca „marea opoziţie" (H. Marcuse), ca observare a înrăutăţirii stării de acum şi ca aşteptare liniştită a viitorului unei noi epoci a lumii.

5) Concepţia mesianică a timpului din Noul Testament presupune fără deosebire învăţătura despre timpul apocaliptic. Pe fundalul celor *două eonuri*, momentul hristic, moartea şi învierea lui Iisus din morţi, este perceput şi propovăduit ca *decisiva transformare a eonurilor*. Şi aici timpul este determinat de evenimentul trăit al lui Dumnezeu. Crucificarea şi moartea lui Iisus marchează sfârşitul vechiului eon. Învierea lui Iisus „din morţi" reveleazä deschiderea noului eon al învierii şi al vieţii veşnice, chiar dacă numai în această unitate şi pentru cei care cred în El. În acest sens Hristos este realmente „sfârşitul istoriei", adică a acelei istorii, care este stăpânită de păcat, de lege şi de moarte. Prin Învierea Sa se deschide noua eră a lumii, care nu se mai pierde: „dacă cineva este în Hristos, atunci el este o nouă creatură. Cele vechi au trecut. Iată, toate sunt noi" (2 Cor. 5, 17). *Vechea existenţă* a omului, marcată de puterea păcatului şi de istoria morţii, moare şi este îngropată prin credinţa în moartea lui Hristos (Rom 6,4). Se naşte *noua existenţă* a omului marcată de puterea dreptăţii şi de vederea vieţii eterne. Diferenţa calitativă dintre trecutul marcat de păcat, lege şi moarte şi viitorul bazat pe har, iubire şi viaţă veşnică, este atât de puternic accentuată, încât nu mai există nici o continuitate dintre aici şi acolo. Deosebirea faţă de înţelegerea

apocaliptică a timpului constă în faptul că în Hristos şi în comuniunea cu El, acest viitor nou din punct de vedere calitativ a început în centrul acestui eon. Noua eră a lumii intră în timpul trecător al acesteia şi se face pe sine ev al lumii, care îşi derulează ritmul său.

Prin venirea lui Mesia începe timpul mesianic. Chiar dacă Iisus a fost crucificat în neputinţă şi prin Învierea Sa s-a arătat doar uceniţelor şi ucenicilor Lui, totuşi, acest timp mesianic este începutul noului eon, care se derulează sub acţiunile încă prezente ale vechiului eon. Determinarea timpului este arătată în Noul Testament prin utilizarea expresiei „apropiata": Iisus propovăduieşte „apropiata Împărăţie" (Marcu 1, 15). Pentru Pavel „noaptea este pe sfârşite, ziua se apropie" (Romani 13, 12). După 1 Petru 4,7: „sfârşitul tuturor lucrurilor este aproape". Noul eon, prin venirea lui Hristos, este deja propovăduit, el a ieşit deja şi şi-a început existenţa, dar încă nu s-a manifestat în totala sa mărime. Noi numim acest timp apărut al noii creaţii ca *timpul mesianic*, pentru că este timpul speranţei fundamentate, totuşi nu este timpul împlinirii universale, pe care îl numim *timpul eshatologic*.

Timpul mesianic este de aceea încă nu întru totul nou. Evanghelia mesianică, pe care o propovăduieşte Pavel, preia „cele scrise mai înainte" (Rom. 15,4) şi se reîntoarce în istoria făgăduinţei făcute lui Israel. În istoria trecută a ne-mântuirii a existat permanent un fir roşu al promisiunii şi al speranţei salvării. În această măsură există un viitor în trecut. Evanghelia mesianică preia promisiunile şi trăirea nădejdii lui Israel şi o răspândeşte în lume. Prin aceasta, prin credinţa în Mesia Iisus se cheamă spre nădejdea în împărăţia mesianică al Dumnezeului lui Israel, la care sunt aşteptate toate popoarele. În Evanghelie, după cum se poate vedea în mai multe locuri, Domnul, Care vine, se grăbeşte spre propria Sa împărăţie şi îşi adună poporul Său. Viitorul noii lumi este deja prezent, dar abia ca început al chipului său, prin cuvânt şi credinţă.

Ceea ce redă Pavel prin termenul de Evanghelie mesianică, prezintă Matei şi Luca prin expresia *Thora mesianică predica de pe munte a lui Iisus*: prin comuniunea şi în duhul lui Iisus Mesia şi prin impunerea timpului mesianic se descoperă şi se aplică dreptatea împărăţiei lui Dumnezeu. Ea nu mai este o povară de

nepurtat pentru oameni, ci o înţelegere de la sine şi o mare bucurie. Această împărăţie nu mai apare doar în exil ca o variantă faţă de o lume duşmănoasă, ci ea devine propria ei lume, ca Împărăţie a lui Dumnezeu. De aceea, ea nu mai suferă nedreptatea, ci revine la propria sa casă.

Pe baza experierii prezentului Mesia, credinţa mesianică împarte timpurile după puterile care le-au stăpânit în:

Trecutul, căruia îi aparţine ceea ce nu se mai află în prezenţa lui Mesia Iisus şi nu mai acţionează ca atare: păcatul, „legea" şi moartea.

Prezentul, căruia îi sunt oferite toate câte sunt şi acţionează în prezenţa lui Iisus Mesia: harul, împăcarea, libertatea.

Viitorul, căruia în sunt dedicate toate care încă nu sunt trăite, dar care însă sunt *deja* nădăjduite: învierea din morţi, mântuirea trupului şi viaţa eternă.

Aceasta însă înseamnă că *prezentul* celui care crede nu mai este determinat de trecut, ci de viitor. Prezentul este liber faţă de trecut şi se deschide faţă de viitorul lui Mesia. El este prezentul celor care vor veni. Credinţa creştină nu înlocuieşte arhaica *înţelegere ciclică a timpului* printr-una modernă de tip *liniar*. Ea pune în locul acestea propria sa *concepţie mesianică a timpului*, care deosebeşte viitorul şi trecutul în mod calitativ şi nu le mai pune pe aceeaşi linie.

6. Dacă rezumăm această scurtă pătrundere în tradiţia biblică, atunci am putea constata că:

a. *Timpul momentului just* este determinat prin eveniment. Fiecare moment are timpul lui.

b. *Timpul istoric* este determinat prin exprimarea promisiunii şi prin acţiunile credincioşiei faţă de Dumnezeu.

c. *Timpul mesianic* este determinat prin venirea lui Mesia şi prin apariţia noii creaţii în mijlocul acestei ere a lumii trecătoare.

d. *Timpul eshatologic* este determinat de ruperea profetică cu trecutul şi prin anunţarea unui nou viitor total diferit.

e. *Timpul etern*, în sfârşit, va fi timpul noii şi veşnicei creaţii în împărăţia strălucirii divine.

Dacă ne uităm înapoi la diferitele experienţe calitative ale timpului şi ale noţiunilor lui, atunci putem să descoperim

continuitatea, în măsura în care experienţa temporală, pe care o avem de fiecare dată, le împlineşte pe cele dinainte şi le anulează. Atunci putem spune privind înapoi că permanent cele de dinainte fac trimitere spre cele care vor urma. În istoria divină timpurile şi experienţa lor sunt determinate permanent de ceea ce se întâmplă prin Dumnezeu. Ceea ce se întâmplă de la Dumnezeu îşi are acea orientare care pleacă de la început, de la creaţie spre împărăţia veşnică. Căci Dumnezeu nu a creat lumea spre pieire sau spre moarte, ci spre slava Sa şi deci spre *viaţa veşnică*. Această dimensiune a timpului în mod evident Augustin nu a observat-o.

§ 5. Timpuri îngemănate ale istoriei

Istoria la singular, scrisă în mare şi fără indicarea subiecţilor ei, este în mod sigur unul din simbolurile profane fundamentale din epoca modernă europeană. Ea este în mod special una din tainele grele de descifrat ale spiritului german. În acest complex noi ne mărginim la anumite dimensiuni ale timpului şi ale experienţelor temporale istorice, pentru a pricepe avantajele şi graniţele acestor simboluri moderne laice.

Simbolul profan al *istoriei* este explicat prin *imaginea progresului*. Noi oamenii înaintăm şi progresăm şi dacă avem o linie clară înaintea ochilor, atunci comparăm mergerea noastră cu o linie dreaptă. Pentru omul, care îşi urmăreşte scopul său, *trecutul* este ceea ce el lasă în urmă cu fiecare pas, iar *viitorul* este ceea ce îl face să se apropie de scop prin fiecare pas şi, în fine, *prezentul* este pentru el doar o trecere de la trecut spre viitor. Trecutul şi-l poate păstra doar parţial şi temporal prin puterea amintirii, însă îl pierde imediat. Viitorul îl percepe prin fiecare pas pe care îl face înainte, pentru a-şi atinge prin el scopul său. Prezentul abia dacă îl mai trăieşte, deoarece el nu mai cunoaşte nici o linişte şi nici nu mai poate zăbovi (n.tr. pentru a-l sesiza). Acesta este permanent doar *un scop, o cale* şi *un progres*. De aceea, pentru omul progresului nu mai există decât *un* trecut şi *un* viitor. Fie că el însuşi „se grăbeşte" prin timpuri, fie însă că timpul „se scurge" prin el, cum se spune,

lucrul rămâne evident. Ceea ce se poate vedea clar la omul progresului, se poate prelua din *societatea modernă*, în măsura în care ea este percepută în progresul individual sau comun, într-un proces unitar determinant.

Corespund aceste reprezentări societăţii în care trăim sau o agresează? Este ea proprie omului societăţii care se derulează? Respectă ea dreptul şi demnitatea generaţiilor viitoare? *Istoria* redată prin imaginea *progresului* este ea un instrument al *stăpânirii unei societăţi, al unei clase* sau a unei *generaţii contemporane*, supunând şi integrând pe toate celelalte (n. tr. societăţi)? Nu este oare istoria, *prin progres*, de asemenea, un instrument a supunerii naturii sub voinţa şi intenţiile omului?

Ne lovim astăzi în mai multe locuri de marginile acestui simbol al lumii timpului modern. De aceea este necesar, ca să facem o diferenţiere în cazul conceptului de *istorie* şi să îl integrăm în conceptul mult mai mare al *naturii*. Vreau să realizez acest lucru mai întâi prin pluri-modalitatea timpului: să începem cu trecut - prezent - viitor, pentru ca ulterior să depăşim limitarea istoriei prin sincronizarea timpului uman cu cel natural al ecosistemului „pământ". În ambele orientări este vorba despre o *concepţie perihoretică asupra timpului*, care se prezintă calitativ şi deci nu se poate delimita cantitativ unul de celălalt.

1. Experienţa realităţii ca *„istorie"* devine plină de sens şi reală, abia în orizontul eshatologic al „viitorului istoriei".

2. *Conştiinţa istorică* face diferenţă între trecutul prezent şi prezentul trecut şi le înlocuieşte în aşa măsură încât viitorul să poată fi descoperit în trecut iar posibilităţile trecute să poată fi redescoperite şi să fie legate de viitorul prezent.

3. *Conştiinţa viitorului* face de asemenea diferenţiere între viitorul prezent şi prezentul viitor şi le înlocuieşte în aşa măsură încât să se poată face deosebire între trecutul viitor şi viitorul viitor. Din aceasta rezultă diferenţieri teologice importante între *viitorul istoric şi cel eshatologic.*

4. *Viitorul prezent* este orientat spre *sincronizarea* diferitelor timpuri istorice: diferitele istorii umane se topesc într-o singură istorie, într-atât încât prin interdependenţele crescânde şi conflictele apărute să apară „o umanitate", ca subiect al

istoriei comune a oamenilor sau grupările duşmănoase de oameni să dispară împreună într-o catastrofă.

5. *Viitorul prezent* este orientat spre o *sincronizare* a perioadei istorice umane împreună cu ritmurile *timpului natural*, cu ritmurile ecosistemului „pământ” şi cu bioritmurile vieţii umane. Ori istoria umană şi cea a naturii intră într-o intenţionată consonanţă, ori istoria umană îşi găseşte, în moartea ecologică, propriul sfârşit fără şansă de scăpare.

Cu aceste teze funcţia *istoriei* nu se mai poate considera ca o paradigmă a teologiei moderne. Plecând de la acest punct mai sunt câte schimburi de funcţiuni de explicat, care prin această paradigmă au devenit importante astăzi.

1. Experienţa istoriei în orizontul viitorului ei

Experienţa modernă a realităţii, ca istorie, a luat naştere din revoluţiile industriale şi politice ale epocii moderne euro-americane.[30] În secolul al XVIII-lea a început odată cu Bossuet şi Voltaire „filozofia specială a istoriei”. Secolul al XX-lea a încercat să înţeleagă crizele revoluţiei franceze şi şansele revoluţiei industriale cu proiectele mereu noi ale „istoriei universale” sau ale „istoriei lumii”. Istoria acestor idei este evidenţiată suficient. În contextul nostru sunt importante următoarele elemente:

1) În măsura în care o lume umană, creată de om şi schimbată de acesta, se detaşează de lumea naturală, se pierde orientarea lumii umane către graniţele cosmosului şi ale ritmurilor naturii.[31] Devenirea istoriei umane nu mai corespunde devenirii naturii. Orientarea spre propriile speranţe şi scopuri umane ia locul orientării spre natură. Nu se mai ia în considerare expresia „a trăi conform naturii”, aşa cum învăţau stoicii.

---

[30] Am prezentat acest lucru în mod detaliat în lucrarea *Theologie der Hoffnung*, München, 1964, cap. IV: „Eschatologie und Geschichte”, p. 210 ş.u.

[31] L. Landgrebe, *Das philosophische Proroblem des Ende der Geschichtel*, în „Phänomenologie und Geschichte”, Gütersloh, 1967, p. 182 – 201; J. Moltmann, *Das Ende der Geschichte*, în „Geschichte – Element der Zukunft. Vorträge an den Hochschultagen der Evangelischen Studentengemenide, Tübingen, 1965, von R. Wittram, H.-G. Gadamer, J. Moltmann.

Oamenii trăiesc astăzi după propriile lor reprezentări, ceea ce doresc ei să se producă prin acțiunile lor și ceea ce ei pot să aştepte de la acțiunile propriilor lor fapte. Cu cât omul se trăieşte pe sine ca subiect istoric, cu atât el are nevoie de răspuns la întrebarea lui Immanuel Kant: „ce pot eu să sper?”[32] Problema viitorului istoriei este, de asemenea, problema sensului pe care momentele trăite şi prelucrate îl au pentru scopurile şi speranţele omului. Istoria se experimentează fără nici un sens dacă orizontul speranţelor şi al ţelurilor este întunecat. Invers, orizontul speranţelor şi al ţelurilor devine dubios, în momentul în care istoria trăită şi prelucrată nu se mai leagă de om.

2) Prin detaşarea lumii umane de mediul natural se pierde reprezentarea antică a timpului circular şi al ritmurilor lui. Timpul liniar ia locul acelora. Diferitele experienţe şi tradiţii ale timpurilor vieţii se leagă de formele lui abstracte şi se integrează în ele. Timpul orar le califică pe toate în acelaşi mod. De aceea, în societatea industrială modernă, ceasul este măsurătoarea atotprezentă si atotputernică.

3) Prin dispariţia lumii umane cu ajutorul celei naturale, apare *experimentul epocii moderne*, pe care Hegel îl salută ca pe „strălucitul răsărit de soare”, „care pune omul drept cap, adică îl poziţionează în perimetrul gândirii, după care creează apoi cealaltă realitate”[33], iar din partea criticilor conservativi dimpotrivă, (omul n. tr.) este „cel mai monstruos animal din abisul”[34] arzător. Dacă „civilizaţia ştiinţifico-tehnică” este *un experiment al oamenilor*, atunci ea se poate concepe ca un *proiect uman.*[35] Un proiect va fi urmat atâta timp, cât speranţele, pe care le induce, experienţele care se pot face cu el, nu sunt fundamental deziluzii. Experienţele ar putea să reinterpreteze din nou speranţele, iar prin orientările care s-ar putea face pe

---

[32] A se vedea P. Ricoeur, *La liberté selon l'espérance*, în : „le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique”, Paris, 1969, p. 393 – 415.

[33] G.W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, „Werke” XI, p. 557.

[34] A. Vilmar, citat după R. Strunk, *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution*, Mainz – München, 1971, p. 236.

[35] Despre noţiunea de *proiect* a se vedea R. Garaudy, *Le projet espérance*, Paris, 1976.

baza noilor experiențe să se aducă corecturile de rigoare. Însă acest proces ermeneutic păstrează continuitatea. El presupune că pentru drumul propus nu mai există nici o alternativă. Ambivalențele viziunilor despre viitor, care însoțesc experimentul epocii moderne, prezintă deja o îndoială în acest caz. Nu este clar nici astăzi cât de mult crizele în experimentul epocii moderne mai conțin șansa unei reîntoarceri și când acestea devin semne preliminare ale unei inevitabile catastrofe. În măsura în care *istoria* este transformată într-un simbol profan fundamental, situația lumi nu va fi niciodată mai bună din punct de vedere al progresului, ci dimpotrivă, mai critică.

Aceasta se poate recunoaște deja în teoretica aporie internă, cu privire la conceptul de *istorie*: cum se poate recunoaște *istoria* ca o unitate, dacă nu există nici un subiect singular al istoriei? Cum se poate gândi *istoria* ca o totalitate, de vreme ce viitorul nu se cunoaște și de asemenea toalitatea este fie neomogenă, fie nu există? Cum se poate gândi *istoria* în mod absolut, de vreme ce fiecare se concepe ca pe o ființă *în istorie* și nu ca existând față în față cu ea?

Aceste probleme generale ale experimentului istoriei se văd de asemenea în dimensiunile singulare ale timpului și în experiențele temporale din cadrul acestui experiment. Istoria este percepută în diferențierile dintre prezent și viitor, dintre prezent și trecut și dintre viitor și trecut. Liniarizarea modernă a timpului a prezentat aceste diferențe totuși printr-o linie a timpului T-P-V (n.tr. Trecut-Prezent-Viitor), pentru a le reduce doar la „Relațiile înainte-după".

Concepția istorică despre timp nu poate lucra însă cu prezentarea unidimensională a timpului, deoarece nu este vorba doar de un singur proces în timp. Nu există trecut, prezent și viitor cu conținuturi schimbătoare, așa cum apare în istoria universului, ci mult mai mult, este vorba despre diferite trecuturi, prezenturi și viitoruri ale anumitor evenimente istorice.[36]

---

[36] P. Miller, *Temporal concepts: A schematic analysis*, în „Process Studies", 9/1, 1979, p. 22 – 29, aici p. 26.

Putem desemna trecutul ca fiind nu numai o preistorie a propriului prezent, ci el trebuie să fie asumat ca şi un prezent trecut, împreună cu propriul lui trecut şi viitor. Trebuie atunci să facem diferenţa dintre viitorul acelui prezent trecut şi prezentul care provine din el. Prezentul prezent are ca premisă nu numai prezentul trecut ci şi din viitorul prezentului trecut. Din speranţele şi din diferitele probabilităţi ale prezentului trecut s-a creat ce astăzi noi numim prezent.

Analog a ceea ce s-a spus mai înainte, trebuie să fie făcută diferenţa între *viitorul prezent*: un câmp de reprezentare a speranţelor, a temerilor, a scopurilor divergente şi un preambul al posibilităţilor ştiute sau probabile, şi prezentul viitor: o realitate, care reiese din ea. Nici prezentul prezent nu este identic cu viitorul prezentului trecut, nici prezentul prezentului viitor nu poate fi la fel cu viitorul prezent.

Deja *Augustin* a reflectat asupra timpurilor, astfel că el a vorbit despre trecutul prezent (TP) în *memoria*, despre prezentul prezent (PP) în *contuitus* şi despre viitorul prezent (VP) în *expectatio*[37]. George Picht[38], A.M. Klaus Müller[39], Arthur Prior[40], Niklas Luhmann[41], Remburt Kosellerck[42] şi Erich Jantsch[43] au definit mai departe aceste modalităţi temporale. Noţiunea de timp liniar cuprinde doar simple evenimente care se derulează. Dacă aceste evenimente sunt puse în reţeaua unor relaţii de schimb sau de multiple acţiuni, atunci trebuie să se dezvolte o reţea de timp, în care timpul liniar şi cel ciclic să fie combinate. În procesul de feed-back, de exemplu, prezentul se

---

[37] Augustin, *Confessiones* IX, 20, 26.

[38] G. Picht, *Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Stuttgart, 1980, V, 17: Die Zeit und die Modalitäten, p. 362 – 374.

[39] A. M. Kl. Müller, *Die präparierte Zeit*, Stuttgart, 1972.

[40] A. Prior, *Past, Present and Future*, Oxford, 1967.

[41] N. Luhmann, *Weltzeit und Systemgeschichte*, în Soziol. Aufklärung 2, Opladen, 1975, p. 103 – 133.

[42] R. Koselleck, *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*, în R. Koselleck/W.D. Stempel, „Geschichte – Ereignis und Erzälung, München, 1973; D.M. Lowe, *Intentionality and the Method of History*, în M. Natanson, (ed.), *Phenomenology and the Social Sciences*, Toronto, 1979, p. 103 – 130.

[43] E. Jantsch, *Die Selbstorganisation des Universums*, München, 1982, bes. 315 ş.u.

reîntoarce asupra viitorului trecut pentru a-şi crea viitorul propriu.

Timpul liniar: T (trecut) → P (prezent) → V (viitor)
Istorizarea timpurilor este:
la Augustin: TP →PP ←VP

în matricea timpurilor TT ←TP ←TV
VT→ VP → VV
În sistemul de rețea al timpurilor: TP →PP ←VP
↓ ↓
TP →PP ←VP
↓ ↓
VP → PP ←VP
etc. → V

Ceea ce se mişcă în istorie, este prezentul temporal cu trecutul şi viitorul lui. Dar ce îi face să se mişte? Trebuie să fim atenți, întrucât, „împingerea lor" poate continua; atâta timp cât prezentul nu împlineşte viitorul prezentului trecut, atunci se poate recunoaşte faptul că *viitorul ca şi prezent* se întinde permanent peste *viitorul ca şi experiență.* Acestea toate, amintite, cunoscute sau care se cer a fi cunoscute, prezentări ale viitorului transcendental, noi le numim *viitorul eshatologic.* El nu este perceput ca şi istorie futuristă, ci ca şi viitorul istoriei. Ca viitor al istoriei, el este viitorul trecutului, precum şi al prezentului şi al viitorului. În măsura în care el este izvor şi sursă a timpului istoric. „Fenomenul primar al propriei temporalități ca sursă, este viitorul".[44]

2. Istorizarea trecutului prezent

Istoria, pe care o întâlnim, în orice caz, în limba germană, ne duce la o concepție ambiguă dintre termenii „Geschichte" şi „Histoire", al evenimentului care a avut loc şi reprezentarea lui. În aceasta se află mai multe elemente ambigue: întâmplarea, experiența trecută ale acesteia, aducerea în prezent al întâmplării petrecute mulțumită amintirii şi a descoperirii ştiințifice ale

[44] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1957, § 74: Die Gruncdverfassung der Geschichtlichkeit, p. 382-392, citat p. 392.

prezetului trecut „precum într-adevăr s-a petrecut" (Lvon Ranke). Noi cunoaştem istoria cel puţin prin această semnificaţie multiplă, ca întâmplare, cunoaştere, tradiţie sau ca istorie.

Aici pe noi ne interesează corelarea dintre tradiţie şi istorie, întrucât descoperirea istorică a prezentului trecut a fost şi va rămâne mereu critic legată de actualizarea acestui trecut prin tradiţii. Critica istorică dezbină continuitatea indubitabilă a trecutului şi a prezentului, precum este prezentată în tradiţii, în aşa fel încât să releve diferenţa dintre trecut şi actualizarea lui, precum şi să facă contingent şi hotărâtor corelarea dintre prezent şi trecut.[45]

Critica istorică a început cu redescoperirea legendelor dominatoare ale puterilor religioase şi politice prin descoperirea genezei lor. „Adevărata critică a dogmei este istoria ei"[46]. Prin cunoaşterea relativităţii lor istorice şi a contingenţei lor, oamenii prezentului câştigă eliberarea de tradiţii şi de provenienţa lor pentru formarea viitorului lor propriu. „Presiunea pe care tradiţiile o fac asupra comportamentului nostru, este eliminată în istorie prin ştiinţa istorică progresivă"[47]. „Conştientizarea istorică distruge ultimele lanţuri, pe care filozofia şi ştiinţa naturii nu au putut să le distrugă. Omul stă deci întru totul liber".[48] Dacă această eliberare a oamenilor este oare o eliberare de gândirea şi de judecarea trecutului prin interesele prezente, pe care comportamentul istorico-critic le orientează spre trecut, atunci acest lucru nu trebuie să conducă spre o percepere neistorică a prezentului.

Precum a observat şi Ernst Troeltsch, *relativismul* istoric are întotdeauna *absolutismul* subiectului prezent ca premisă şi consecinţă. Critica istorică poate deci eradica pretenţiile absolute ale puterilor tradiţionale, evident greu dar numai în

---

[45] R. Wittram, *Zukunft in der Geschichte*, Göttingen, 1966; R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Systematic geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, 1979. tot aici iau propriile idei ale lui W. Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt, 1961, p. 268 – 280.

[46] D. Fr. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, I, 1840, p. 71.

[47] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München, 11947, p. 31.

[48] W. Dilthery, *Gesammelte Schriften*, VIII, p. 225.

absolutul prezentului. *Relativismul* în imaginea istoriei și *pluralismul subiectiv* merg mână în mână.

Dacă, mai departe, critica istorică explică tot ceea ce este trecut, care actualizează diferitele tradiții, ca pe un trecut, atunci acest trecut va fi ordonat într-un trecut al actualului prezent. În acest lucru este integrat un anumit imperialism al prezentului actual față de prezentul anterior. Nu este vorba, în final, despre o pierdere a imaginii trecutului care definește de fapt viitorul. Trecutul este mai mult decât un prolog al prezentului.

Această aporie ale istorismului modern sunt reduse la o latură, dacă pe de o parte, *trecutul prezent* (felul conștient sau inconștient al trecutului) va deveni critic cu *prezentul trecut*, după cum este cunoscut pe baza reconstruirii istorice ca ceea ce „este realmente prezent", pe de altă parte se poate compara cu propriul viitor și cu propriile posibilități, care se leagă de acest prrezent trecut. Atunci tradițiile și dogmele vor fi relativizate critic. Atunci posibilitățile nerealizabile, eliminate sau încă nepercepute ale prezentului trecut vor fi reluate și vor fi integrate în prezentul prezent. Viitorul în trecut aduce o prospecție inevitabilă în retrospectiva istorică[49].

Un bun exemplu în acest sens este rolul pe care l-a avut Thomas Müntzer și războiul țărănesc german din 1525 în conștiința istorică: 300 de ani la rând amintirea acestui capitol întunecat al reformei lutherane și a dominației feudale germane este oprimat și dat la o parte. Abia odată cu revoluția franceză, când speranța spre „libertate – egalitate – fraternitate" a ieșit la orizontul prezentului viitor, a scris Friedrich Schiller drama sa „Wilhelm Tell", iar ideile de libertate au apărut din lupta camarazilor de jurământ elvețieni: „popor liber pe pământ liber". Când în revoluția civilă din 1848 probabilitățile suveranității poporului și a democrației în Germania au devenit

---

[49] Cu privire la „viitorul în trecut" E. Bloch spune în lucrarea sa, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, p.7: „Separațiile marcante dintre viitor și trecut frapează în așa măsură, încât viitorul încă nedevenit se vede în trecut, este de asemenea observabil în el sau chiar moștenit, este transmis ca un trecut împlinit în viitor". Cu privire la chemarea spre analiza lui E. Husserl a conștiinței timpului a se vedea de asemenea D.M. Lowe, *History of Bourgeois Perception*, Chicago, 1982, cap. 2 „Temporality", p. 33 și urm. (...)

reale, și-au adus aminte de speranțele eșuate ale țăranilor din 1525 și au fost reluate în considerare. Frederich Engels a scris între 1848 și1849 prima istorie a războiului țărănesc. Cel care multă vreme a fost condamnat ca „răsculat", Thomas Müntzer, a fost desemnat cu onoare în 1921, de către Ernst Bloch, ca „primul teolog al revoluției".

Conștiința istorică are cel puțin aceste două componente: *istoria critică* este critică pentru actualizarea trecutului în tradițiile lui și legat prin instituțiile lui, în măsura în care ele sunt comparate cu prezentul trecut, care din punct de vedere istoric este cercetat științific.

Cercetarea istorică pune problema viitorului acelui prezent trecut, care a fost întrerupt, oprimat și chiar uitat. Interesul criticii istorice a tradițiilor este libertatea subiectului prezent. Interesele cercetării istorice ale viitorului în trecut este mereu marcat de întrebările despre viitorul prezent. Atunci poate „istorismul societății noastre contemporane să fie desemnată ca un reflex al viitorului ei"?[50]

Soluționarea pretenției tradițiilor de a fi absolute și cea a pretenției absolute a subiectelor prezente, nu conduc toate spre un relativism sceptic general, ci spre un *relaționism* viu a unei rețele de relații multidirecționale. Interesul pentru aceste legături este marcat de speranțele și temerile, pe care scopurile și datoriile *viitorului prezent* le amprentează. Odată cu acestea, chiar și peste viitorul trecutului moartea va fi hotărâtoare. Speranța eshatologică în viitor se fondează permanent pe comunitatea istorică către înapoi. Simbolul biblic al deschiderii eshatologice spre viitor, „învierea morților", relevă speranță pentru trecut. Pe bună dreptate stă scris pe monumentul Yad Vashen din Ierusalimul:

„Uitarea conduce spre surghiun,
Amintirea grăbește salvarea".

[50] N. Luhmann, *op. cit.*, p. 252, apud K. Löwith, *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart, 1966, p. 155.

§ 3. Futurizarea viitorului prezent

Precum este istoria aşa este şi viitorul: ambiguu. Cele mai multe limbi europene oferă două posibilităţi de a vorbi despre viitor: *Futurum*-ul desemnează *ceea ce va fi*, *adventus*-ul arată dimpotrivă *ceea ce va urma*. Limba engleză şi cea germană au doar o singură posibilitate: *Future*-ul englezesc provine din latinescul *futurum*, iar germanicul *Zukunft* provine din latinescul *adventus*, *parusia* în limba greacă.[51]

Viitorul, înţeles ca *futur*, este ceea ce devine din trecut şi prezent. Este o formă a procesului de devenire al lui *physis*. Înţeles ca *futur*, nu dă viitorului nici o speranţă, cum că s-ar putea transmite conştiinţa care rămâne. Căci ceea ce încă nu este nu va mai fi odată şi odată. Înţeles ca şi futur, viitorul nu este altceva decât un trecut viitor. Procesul este ireversibil: din viitor se ajunge la trecut, însă din trecut nu va mai ajunge niciodată la viitor. Futurul devenirii oferă motiv şi fundament pentru dezvoltare şi planuri, pentru prognoze şi program însă nu pentru o speranţă care să rămână.

Futur-ul, înţeles ca şi viitor, desemnează dimpotrivă ceea ce vine în prezent. Evenimentul desemnat prin „Zu – kunft" prezintă un eveniment care nu se dezvoltă din prezent, ci îl confruntă pe acesta cu *noutatea* de a fi bun sau rău. *Parusie* înseamnă în limba greacă prezent, venire. Cuvântul nu este utilizat în Noul Testament pentru a desemna trecutul sau prezentul lui Hristos, ci permanent venirea promisă şi aşteptată a Lui întru slavă. În momentul în care acest termen este tradus prin cuvântul „zukunft", el primeşte un sunet mesianic, advent. El face trimitere spre ceva care vine, care nu va mai merge niciodată şi nici nu va mai dispărea, ci rămâne. Aceasta este clipa, despre care Faust al lui Goethe putea să spună: „rămâi totuşi, eşti aşa de frumoasă". Aceasta este lumea nouă, care rămâne, lumea speranţei iudeo-creştine.

Oare ce se întâmplă în momentul în care acest *Zukunft* ia locul lui *futur*? În cartea Apocalipsa cap 1, 4 se pune realmente

[51] Pentru aceasta vezi J. Moltmann, *Zukunft als neues paradigma der Tranzendent*, în „Zukunft der Schöpfung", München, 1977, p. 9 – 25. De asemenea, E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München, 1965; G. Sauter, *Zukunft und Verheissung*, Zürich, 1965, p. 154.

acest zukunft în locul lui futur. Astfel se spune în acel loc: „pace Celui care este şi Celui care era şi Celui care vine". Se aştepta ca să se spună: „...Celui care va veni". În *futurum-ul* lui „a fi" s-a pus *futurum-ul* lui „a veni". Noțiunea temporală tradițională este schimbată prin aceasta într-un al treilea membru hotărâtor. Ființa lui Dumnezeu se află în *a veni*, nu în *a deveni*, de aceea nu se uită ideea de venire. Dacă acel „Werden" al lui Dumnezeu se leagă de acel „Zukunft" din această perspectivă teologică, atunci Ființa lui Dumnezeu se înțelege eshatologic iar viitorul capătă sens teologic. Dacă acest „Zukunft" este înțeles teologic, atunci acest viitor capătă o transcendență perenă şi face din fiecare prezență un prezent trecător. *Zukunft* devine prin aceasta paradigma transcendenței. Trecutul şi viitorul nu mai pot fi în mod liber concepute ca fiind liniare, ci ele sunt calitativ diferențiate. Este diferența dintre „vechi" şi „nou".

Viitorul nu mai este acea anticameră a prezentului de până acum, ci el este antreul transcendent, de asemenea, al celor prezente care au trecut. Este deci un viitor trecut, un viitor prezent şi unul viitor. Viitorul eshatologic cuprinde toate aceste trei moduri ale timpului. Din deosebirea teoretică dintre *Futur* şi *Zukunft* rezultă în procedura practică a viitorului deosebirea dintre *Extrapolation* şi *Anticipation.* Există tendințe şi linii de dezvoltare în trecut şi prezent, care se pot *extrapola* în viitor.[52] Printr-o astfel de extrapolare viitorul este transformat într-un prezent alungit. Această continuare a prezentului slujeşte la Stabilizarea comportomantului actual în cadrul posesiei şi al puterii, căci numai cel ce poate exersa puterea, poate face planuri şi este interesat în extrapolare.

Reactualizarea şi extinderea prezentelor comportamente nu crează un viitor real, ci înlocuiesc mai mult posibilitățile alternative ale viitorului. Extrapolațiile nu tratează viitorul ca pe un câmp deschis al posibilității lor, ci ca pe o realitate stabilă prin trecut şi prezent. Acest lucru este de fapt utopic: El creează o periculoasă orbire apocaliptică a oamenilor în sistemul modern.[53]

---

[52] J. Moltmann, *Hoffnung unde Planung*, în „Perspektiven der Theologie", München, 1968, p. 251 – 268.

[53] Extrapolația nu poate fi principiul eshatologiei creştine. Acest lucru este prezentat critic de către K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutil eschatologischer Aussagen. Schriften zur Theologie*, IV, 1964, p. 401 – 428;

Înţelegerea futur-ului ca viitor, corespunde dimpotrivă *anticipaţiei*, prin care oamenii se poziţionează în cele care vor veni; fie că acest lucru se realizează prin teamă şi groază, fie prin speranţa în fericire. Fiecărei percepţii a celor necunoscute aparţin viziuni care fac trimitere spre viitor, imagini anticipative şi reprezentări de acest sens. Fără *conştientizarea anticipativă* nu am percepe nimic din ceea ce este în viitor.[54] În conştientizarea anticipativă ne orientăm spre cele din urmă: spre noroc sau ghinion, spre viaţă sau moarte. Ultimul lucru din experienţa noastră este primul din aşteptarea noastră.[55] În lumina sa este percepută şi valorizată ceea ce ar putea veni asupra noastră şi ceea ce cu adevărat va veni.

În practică, corelăm anticipaţia şi extrapolaţia permanent într-un singur act, întrucât noi legăm speratul sau temutul cu ceea ce noi susţinem că este posibil şi întâmplător. În câmpul planurilor şi a programelor noi corelăm *viitorul dorit* cu viitorul posibil de purtat şi, probabil, dătător de putere.

Viitorul sperat, dorit, anxietat sau primejdios, ating întotdeauna, ceea ce ţine de om în profunzimea lui, spre ceea ce se îndreaptă el prin existenţa sau prezenţa lui.

În diferitele orizonturi futuristice ale prezentului, fie propriul prezent trecut sau un prezent necunoscut, urmele acestui viitor eshatologic pot fi cunoscute. Aceasta are legătură cu faptul că timpul este însuşi un simbol real al etern-viitorului. De la el sunt întipărite cunoştinţele temporale umane. Nici un orizont actual, orientat spre viitor, nu este identic sau identificabil cu viitorul. Viitorul eshatologic nu poate fi dogmatizat. Deosebirea critică dintre viitorul prezent şi viitorul istoric menţine aceste diferenţe.

H. Berkhof, *Gedronde verwachting*, Leiden, 1967, v. M. Heideger, *Holzwege*, apud *ibidem*, p. 301: Orice istorie ia în calcul cele viitoare prin imaginile trecutului lor, marcate în prezent. Istoria este o permanentă distrugere a viitorului şi a legăturilor istorice în momentul împlinirii lor".

[54] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Zweitenr Teil: Das antizipierende Bewusstsein, p. 49 – 394.

[55] Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Heidelbeerg, p. 154, Zweiter Teil: Drittes Buch, 170.

§ 4. Sincronizarea timpurilor istorice

Într-un mod mărginit şi provizoriu *viitorul prezent* desemnează întotdeauna speranţa şi sarcina istoriei. Aici trebuie să pătrundem mai adânc şi să cugetăm la cele două sarcini, întrucât, fără împlinirea lor în perspectivă, omenirea nu va mai avea un viitor.

Noi desemnăm una dintre aceste sarcini ca fiind sincronizarea diferiţilor timpi istorici, în care au trăit şi încă mai trăiesc oamenii. Înainte, popoarele au avut istoria la plural: fiecare popor, fiecare cultură, fiecare religie şi-au avut trecutul şi viitorul, care au marcat prezentul lor. Nu a existat niciodată în realitate o istorie a lumii, ci doar istorii diverse ale oamenilor de pe acest pământ. Dacă s-a vorbit despre o *istorie a lumii*, atunci a fost întotdeauna corelată cu permanenta pretenţie de dominare. Această idee a fost un instrument al imperialismului unui popor, unei culturi sau unei religii, care a încercat să comande restul lumii prin dictatura timpului ei. Chiar şi conceptul de *„istorie"* este un instrument de dominaţie europeano-americano-rus. Făcând abstracţie de acest lucru, prin pericolul autodistrugerii crescânde al omenirii, apare astăzi un subiect singular al istoriei.[56] În afară de acest lucru, un subiect singular al istoriei este constituent prin primejdia crescândă al autodistrugerii umanităţii. Dacă cu privire la autodistrugerea nucleară a lumii se pune această alternativă dificilă „o lume sau nici o lume", atunci ne confruntăm cu val de cultură ciudată: dacă mai întâi pornim astăzi de la aspectul negativ, al ameninţării reciproce, al distrugerii globale, atunci avem pe mai departe trecutul şi viitorul expus la plural, însă speranţa şi viitorul doar la singular. Dacă mai există pentru omenire un viitor comun, atunci mai există şi o supravieţuire în pace. Pacea mondială este condiţia fundamentală pentru supravieţuirea umanităţii. Cum va arăta această comunitate umană? Cine o va defini?

---

[56] Am în vedere acest lucru în sensul unei „Hermeneutici a pericolului" (J.B. Metz), apud W. Benjamin, *op. cit.*, p 270, unde se spune: „aceasta înseanmă a se împuternici printr-o amintire, aşa cum străluceşte ea în momentul pericolului"

Definirea negativă a unităţii oamenilor prin primejdia iminentă a distrugerii nucleare făcută de superputeri arată necesitatea creării unei unităţi a omenirii. În fond, umanitatea este descrisă prin pericolul, văzut ca un *obiect comun* al distrugerii totale, dar ea nu este luată în considerare ca un *subiect comun al supravieţuirii.* Este de aceea necesar să descoperim în pericolul apocaliptic, salvarea. Salvarea poate veni numai din comuniunea speranţelor la viaţă şi din solidaritatea voinţei pentru construirea unei lumi paşnice. Datorită voinţei, care inspiră această speranţă, trebuie ca pe toate planurile să apară o legătură între blocurile şi naţiunile acestui pământ. Trebuie să existe întotdeauna forme mai înalte de comunicare, pentru ca umanitatea să fie astfel organizată într-o zi în aşa fel, încât să devină subiectul propriei sale istorii şi să-şi definească viitorul ei propriu. Categoria primejdiei, în care se regăseşte şi viitorul, reprezintă cadrul pentru categoria viitorului, în care trebuie să fie dezbătută.

Pe noi ne interesează această relaţională trecere, de la gândirea interioară a propriei istorii, la conceperea unei istorii comune, în interiorul unei comunităţi necesare a omenirii. Este trecerea dinspre gândirea particulară înspre gândirea universală. *Gândirea particulară* este, în situaţia actuală o lumii, o *gândire schismatică*, întrucât ea nu acceptă comunitatea, care este necesară şi posibilă. O astfel de gândire este interesată în modul agresiv de căutare a propriei identităţi, prin delimitarea de tradiţii diferite şi străine. În teologie, acest profil nevrotic al fost prezentat secole de-a rândul prin aşa-numita „teologie a disputelor". Trecerea dinspre „teologia disputelor" înspre „teologia ecumenică", este calea prin care se trece de la mărginirea faţă de alţii, spre contribuţia proprie neschimbătoare pentru o viaţă comună şi viitoare.

Dacă se respectă această cale, atunci se citesc celelalte istorii şi tradiţii nu doar prin prisma particularităţii lor, ci şi din punctul de vedere al comunităţii ecumenice. Mărturiile tradiţiilor pot fi citite chiar dacă sunt evanghelice, catolice sau ortodoxe. Trebuie să fie astfel citite încât ele să releve contribuţia lor la o comunitate ecumenică. *Gândirea schismatică* păstrează partea ei proprie ca pe ceva ce este total, deplin.

Gândirea ecumenică îşi menţine propriul său întreg, ca pe o parte a comunităţii. Ceea ce se realizează în cadrul ecumenismului creştin, ar trebui să fie exemplar pentru ecumenismul religiilor şi culturilor şi pentru comportamentul ecologic şi politic de pe tot pământul.

§ 5. Sincronizarea timpului istoric şi a timpului naturii

De la începutul experimentului timpului modern, istoria şi natura au fost întotdeauna definite ca fiind antitetice. Din acest lucru s-a câştigat despre natură doar o impresie statică, de revenire şi de ciclicitate, şi a rezervat *istoriei umane* cunoaşterea timpului, a schimbării, a contingenţei, a posibilităţilor. S-a creat o concepţie fără istorie despre natură şi părere fără natură a istoriei.

În concepţia modernă a istoriei lumii natura are un rol marginal.

Comportamentul om-natură a fost descris de la Francis Bacon încoace ca pe o relaţie de stăpân-sclav.[57] Experimentul modern al *istoriei* a fost constituit pe această reprezentare. Consecinţele catastrofale ale disocierii istoriei umane de cea a naturii, în afara şi înăuntrul oamenilor aflaţi în „criza ecologică", nu este nevoie să fie descrisă. *Creaţiile* istoriei umane au condus până acum numai spre epuizarea naturii.

Dacă catastrofa comună a omului şi a pământului va putea fi evitată, atunci istoria omenească va fi sincronizată cu istoria naturii, iar experimentul timpului modern, va fi „favorabil naturii" şi nu împotriva ei sau să fie promovat pe mai departe, indiferent de costurile naturii.

Pentru a realiza o simbioză viabilă între societatea umană şi mediul natural, este necesar să „răcorim" istoria omenească şi să-i cerem ca progresele ei unilaterale să fie mai încete. Conceptul ei temporal trebuie să fie conform cu legile vieţii şi

57 Pentru aceasta se pot aduce multe mărturii, ca: W. Leiss, *The domination of Nature*, New York, 1972.

cu ritmul naturii în mediul ei şi să se transforme într-o proprie corporalitate. Aceasta este îndeosebi urgentă datorită situaţiei, că în umanitate progresele unei grupe se realizează permanent cu preţul celeilalte grupe. Dacă progresele tehnologice sunt făcute pe spesele naturii sau ale generaţiei viitoare, atunci aceste progrese sunt doar aparente, progrese fictive. Avem nevoie de sisteme de echilibrare pentru a menţine în graniţele lor procesele progresiei din istorie şi pentru a le face astfel demne de realizat. Comportamentul dintre progres şi echilibru în sistemul om-natură trebuie să fie adus într-un anumit sistem de derulare echilibrată, dacă ecuaţia cost – utilitate – plăţi sunt realiste şi prezentate în mod onest.

Pentru a desemna limitele etice, necesare istoriei umane, este util să stabilim graniţele naturale ale istoriei omenirii:

Istoria omenească se desfăşoară în marele şi cuprinzătorul ecosistem „Pământ"[58]. Fluxul mereu prezent al energiei solare, mişcarea circulară a aerului şi a apei, anotimpurile, fazele lunii şi schimbarea regulată dintre zi şi noapte, prezintă mediul natural, de neînlăturat pentru toate timpurile, epocile şi scopurile istoriei umane. Şi acest ecosistem, „Pământ", cuprinzător, ameninţat de istoria umană, este nevoie să fie respectat, deoarece el este la rândul lui un sistem-parte din ecosistemul „Soare" şi aşa mai departe. Fiecare imagine din spaţiile imense ale sistemelor solare şi al galaxiilor, relativizează istoria umană la o apariţie mică şi mărginită în evoluţia vieţii pe această planetă unică „pământ".

Istoria omenească nu este abandonată deplin liberei voinţe a omului contemporan. Oamenii ar putea să fie în situaţia de a-i subjuga pe semenii lor, de a-i oprima şi chiar de a-i ucide, oamenii ar putea de asemenea să fie în starea de a-i împovăra proprii lor copii, de a ruina viaţa urmaşilor lor şi de a distruge viitorul generaţiei care vine. Dar nu sunt capabili, să distrugă

[58] J.E. Lovelock, în cartea *Gaia*, New York, 1979, arată că aşa-numita „Gaia-ipoteză" trebuie considerată ca un organism viu. El a ajuns din punct de vedere al ştiinţelor naturii la ceea ce K. Löwith a demonstrat filosofic în numele redescoperirii naturii din perspectiva existenţei istorice (Stuttgart, 1960) şi în mod critic din cea creştină.

viaţa trăită şi şansa ei din perspectiva celor morţi. Există *„pomenire obiectivă a celor morţi”*, precum a numit-o Whitehead. Vreau să-i preiau cuvintele în acest context, spunând: putem răpi viitorul nostru, însă nu şi trecutul. Morţii au scăpat de rapacitatea noastră, chiar dacă depind de noi ideile pentru care ei au trăit sau în care au sperat, pe care nu le-am împlinit. *Viaţa pe care o trăim* este expusă pericolului şi distrugerii dar *viaţa deja trăită* a fost salvată de distrugere şi este păzită în eternitate de orice pericol al timpului.

Fiecare privire în lumea comună şi în trecutul oamenilor ne lasă să recunoaştem graniţele istoriei prezente, graniţele pericolelor ei de moarte şi graniţele şanselor ei unice.

Istoria la singular, scrisă cu majuscule şi fără specificaţie a subiectului, a fost şi este într-adevăr un concept fascinant al experimentelor timpului modern. A devenit de aceea paradigma teologiei creştine a timpului modern. Dacă privim costurile şi graniţele acestui experiment, atunci este în acelaşi timp un concept terifiant. Limitarea necesară a istoriei umane va fi posibilă dacă oamenii vor învăţa să privească dincolo de ea. Istoria devine paradigma teologiei moderne în acea perioadă de timp, în care *străbate concepţia antropologică despre lume*. Oamenii trebuie să fie „coroana creaţiei” şi centrul lumii. Totul a fost creat pentru om şi pentru folosul lui.

Noi atunci vom putea aduce istoria la o măsură umană şi naturală, când acest *antropocentrism* îl vom înlocui cu *teocentrismul cosmologic*. Creaturile naturii nu sunt pentru om, ci omul este pentru Dumnezeu, Care este lăudat de comunitatea creaţiei. Cu cât oamenii vor descoperi sensul vieţii lor ca pe o bucurie a fiinţei şi nu ca pe acţiune şi o lucrare, cu atât mai capabili vor fi ei de a transforma istoria lor economică, socială şi politică în cadrele naturii. Sensul istoriei moderne îi face pe oameni nervoşi şi bolnavi. Ei vor putea să fie sănătoşi în momentul în care vor învăţa să pună în centrul activităţilor lor elementele naturii.

„Coroana istoriei” este *Sabbatul*. Fără liniştea sabatului istoria va ajunge la autodistrugerea umanităţii. Prin odihna sabatului, istoria va fi sfinţită prin măsura divină şi binecuvântată prin cea umană.

VI
SPAȚIUL CREAȚIEI

Încă din timpul lui Augustin există numeroase meditații teologice despre timp, însă meditațiile despre spațiu sunt foarte rare. Teologia timpului modern s-a orientat cu foarte mare accent pe cunoștințele istorice, categoriile spațiului fiind lăsate științei naturii. Deosebirile concepțiilor iudeo-creștine cu privire la divinizarea timpului, cu scopuri apologetice, față de cunoașterea grecoromană despre divinizarea spațiului, a dus la o neproductivă dihotomie a istoriei și naturii.

Ultima mare discuție despre problema teologică și științifică a spațiului a avut loc în secolul 17 între Newton și Leibniz: dacă spațiul absolut, în care coexistă toate lucrurile finite, este oare un atribut al Dumnezeului omniprezent, sau el nu este nimic altceva decât o extensie a obiectelor, iar spațiul comun este deci o împletitură de relații a tuturor lucrurilor concepute ca extinse? Pentru o nouă discuție teologică cu privire la problema spațiului s-a antrenat încă din perioada timpurie a sa Iluminismul.

Problema spațiului are o latură științifică naturală și una existențială. Începem cu latura existențială:

În istoria științei naturii există o trecere de la cosmologia metafizică a lumii finite și deci închise în ea, după imaginea „globului pământesc", spre o noțiune matematică a ideii de spațiu

al unui univers deschis, „infinit", ceea ce a fost una din marile și uimitoarele descoperirii ale spiritului modern[1]. Ea s-a concretizat în perioada secolelor XV-XVII. În momentul în care spațiul a fost numit „infinit", nemărginit și etern, oare nu a primit el atunci predicate divine? „Universul nemărginit" nu este un nume panteistic pentru Divinitate? În momentul în care spațiul este nemărginit și infinit, atunci Divinul nu mai poate fi conceput decât „marginea" sa exterioară. Dacă spațiul este considerat doar ca o coordonată a extinderii, atunci se prezintă pe sine după geometria euclidiană după chipul unei linii infinite. Lumea spațială nu mai are atunci un punct central, în momentul în care linia cea dreaptă, devine un imens cerc, a cărui centru este imprimat în infinit. În reprezentare apărare atunci impresia unui gol fără margini al universului. Întrucât acest univers și-a pierdut centrul, el nu mai oferă nici un fel de punct de orientare. Oare își menține unitatea, așa precum o presupune expresia de „univers"? Oare nu se pierde atunci universul infinit într-o varietate de lumi relative?

Din perspectiva existențială a trecerii de la un univers închis spre unul infinit, apare un simț al vieții. Nu este un triumf al locuirii de tip panteist al omului în armonia lumii, ci dimpotrivă sentimentul nihilist al unei pierderi într-un vacuum infinit al lumii: *Horror vacui*. Pascal a fost unul dintre primii care a spus: „Tăcerea eternă al acestui spațiu infinit mă face să mă înfior".[2] El răspunde la întrebarea: „Ce reprezintă un om în infinit?" cu o unduitoare precizie: „un nimic înaintea infinitului, un univers față de nimic, un punct median între nimic și univers".[3] Cum poate fi atunci omul un punct median între nimic și univers? Probabil că nu există o atare poziție de mijloc între nimic și univers. Nietzsche a fundamentat același sentiment de viață pe expresia „Tod Gottes" (moartea lui Dumnezeu) și de aici toate exprimările sale și-au pierdut orice orientare metafizică:

---

[1] A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universums*, Frankfurt, 1969.
[2] Bl. Pascal, *Über die Religion (Pensées)*, Ed. E. Wasmuth, Heidelberg, 1946, 115 Nr. 206.
[3] *Ibidem*, 41 f. Nr. 72

„Ce am făcut noi când am dezlegat acest pământ de soarele său? Încotro se îndreaptă acum? Încotro ne îndreptăm noi acum? Departe de orice soare? Nu cumva suntem într-o situaţie în care ne prăbuşim continuu? Şi înapoi, într-o parte, înainte, în toate părţile? Mai există un sus şi un jos? Nu ne rătăcim spre un nimic infinit? Nu respiră asupra noastră spaţiul gol?”[4]

La această depatriere metafizică a omului modern nu există până acum nici un răspuns clar. În mod obişnuit oamenii şi culturile păstrează aceleaşi poziţii de „centre ale lumii”, ca şi până acum. Într-un univers infinit de fapt nu există un punct de mijloc fix şi nici un punct fix. Fiecare astfel de punct fix este relativ.

Problemele teologice ale spaţiului sunt într-o anumită măsură analoage cu cele ale timpului: spaţiul este creat odată cu creaţia sau creaţia apare într-un spaţiu? Creaţia îşi are spaţiu în afara lui Dumnezeu sau în Dumnezeu? Dacă Dumnezeu este marginea spaţiului creaţiei, atunci cum poate El să locuiască în acelaşi timp în creaţia Sa? Ce se transmite între spaţiul absolut al lui Dumnezeu şi spaţiul relativ al creaţiei?

Cu aceste întrebări apar în acelaşi timp mai multe *noţiuni ale spaţiului*: se poate înţelege prin „spaţiu” o modalitate de conţinut gol, un vacuum, care este comun pentru o mulţime de posibile obiecte? Sau spaţiul este identic cu extinderea obiectelor? Este el o categorie, prin care percepem în acelaşi timp diferite obiecte? Este categorisit şi ordonat spaţiul, aşa cu se face prin expresiile „spaţiu de locuit” şi „spaţiu de trăit”?

§ 1. Concepţia ecologică a spaţiului

„Pentru omul religios, spaţiul este neomogen” spune Micea Eliade.[5] Acesta este cunoaşterea primară a spaţiului de către oameni, pe care noi o putem încă percepe din perspectiva istorică a religiei. Spaţiile sunt întotdeauna spaţii vitale sau de

[4] Fr. Nietzsche, *Die fröliche Wissenschaft*, nr. 125. Werke, Ed. K. Schlechta, II, München, 1955, p. 127.

[5] M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, apud *op. cit.*, p. 13

dominare ale anumitor subiecte, fie animale, oameni, zei, spirite sau demoni. Mediile şi câmpurile de forţă ale acestor subiecte sunt pline de ele, sunt stăpânite şi locuite, iar prin aceasta îşi respectă sferele de existenţă.

Când Moise s-a retras cu turma de oi ale socrului său în munţi, el a păşit pe spaţiul unui Dumnezeu necunoscut de el. De aceea vocea îi vorbeşte lui: „Nu te apropia, descalţă-te, întrucât locul pe care tu acum stai, este pământ sfânt" (Exod 3,5). Spaţiul sfânt este întotdeauna un spaţiu delimitat. *Temenos* îl delimitează pe el de spaţiile profane. Tărâmul sfânt este protejat de lumea ne-sfântă şi duşmănoasă prin magie şi ritual.

În această modalitate, chiar mărginit şi rupt de lumea profană şi haotică, spaţiul sacru este totuşi deschis „spre în sus", pentru venirea zeilor. Un exemplu biblic este visul lui Iacob despre scara cerului (Geneză 28, 12 – 19). Iacob aude vocea: „Eu sunt Domnul, Dumnezeul părintelui tău Avraam: el răspunde: „ce înfricoşător este acest loc: aici nu este altceva decât casa lui Dumnezeu, aici este poarta cerului". Apoi el a ridicat, pe acest loc sacru, altarul Bethelului. Locurile sacre sunt enclave din cadrul lumii, „porţi ale cerului". Locurile de trecere de la cele pământeşti la cele cereşti, de la calitatea vieţii divine spre cea umană. Neomogenitatea religioasă a spaţiului este fundamentată pe experienţa religioasă de altă factură a sinelui. De aceea, ceea ce pentru pământ este ceva sigur, pentru cer dimpotivă este nesigur. Numai acolo unde experienţa religioasă a celuilalt element, adică a cerului, apare în mod frapant, se poate prezenta un spaţiu omogen, care se extinde în acelaşi timp şi dincolo, care în determinare sa este nedeterminat iar în dimensiunea sa este fără margini.

De experienţa religioasă a spaţiului sacru se leagă simbolistica *apariţiei lumii* şi a *punctului central al ei.*[6] Fiecare preluare a pământului şi cultivarea lui era îndeplinită ca o cosmogonie. Pământul locuit şi pământul cultivat trebuie să fie „înconjurat de pace" ca de un zid sau de o brazdă de pământ. Prin aceasta pământul este scos din natura sălbatică şi supus ordinii culturale umane. Prin preluare, împărţire şi ordine

6 *Op. cit.*, p. 22 ş.u.

oamenii repetă şi celebrează actul primordial al creaţiei lumii. Prin aceasta în mijlocul culturii umane stă cultul, care justifică şi sfinţeşte lucrarea umană asupra pământului. Simbolurile care pun lumea în centrul creaţiei sunt numeroase: *axis mundi* este redată prin imaginea stâlpului unui cort, al stâlpilor lumii, a muntelui cosmic sau al oraşului sacru. El este permanent vertical, deoarece corespunde staturii oamenilor pe pământ, precum şi gravităţii pământului. Dacă luăm în calcul salutul până astăzi al papei „urbi et orbi", atunci prin el Roma devine şi astăzi un centru al lumii.

În principiu, fiecare templu este un centru al pământului. El este imaginea locuinţei zeilor în ceruri. Templul lui Solomon a fost construit după un plan ceresc (1Paralipomena 28, 19), Ierusalimul era văzut ca o imagine a Ierusalimului celui ceresc. Bazilica creştină, domul roman şi catedrala gothică trebuie să reliefeze paradisul şi cetatea cerească. Prin aceasta ele sunt *imago coeli*.

Precum experienţa timpului se orânduieşte în ritualul „eternei reveniri a celor similare" în planul celor trecătoare şi sunt legate „temerile istoriei", tot aşa sunt legate în experierea spaţiului sacru haosul potrivnic al naturii. De jur împrejurul spaţiului sacru se face posibil şi se stabilizează spaţiul uman de locuit şi de trăit. Acolo unde divinul apare în mod pământesc, lumea este creată ca un mediu locuibil.

Omul nu poate locui într-un spaţiu infinit. Adică el nu deţine medii concrete sau specifice, ca şi animalele. Totuşi el nu poate sta într-o lume deschisă, pură. Permanent şi peste tot, el îşi crează propriul său mediu. Abia în el, omul îşi găseşte pacea şi se simte „ca acasă". Toate culturile umane din această privinţă sunt locuinţe ale umanităţii. Subiectul uman îşi fixează spaţiul său, prin acea delimitare, pe care în limbajul nostru o numim „împrejmuire", „îngrădirea" sau „delimitare prin gard".[7] În interiorul acestei îngrădiri se află locuinţa, dincolo de înstrăinare. În interiorul graniţelor domneşte pacea casei, dincolo de care viaţa poate să devină duşmănoasă. Înăuntru este *heim-lich* (a-

[7] O.F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart, 1963,; H. Schmitz, *Das Göttliche und der Raum*, în „System der Philosophie", III/4, Bonn, 1977.

casă), afară este *un-heim-licn* (ne-a-casă). În spaţiul casei se află *tihna*, dincolo de ea este *ne-tihna*. Aceste cuvinte care se exprimă astăzi ca o melancolie, sunt semne vechi ale mărginirii oricărui perimetru în care este posibilă viaţa umană. Spaţiul vieţii este permanent un spaţiu îngrădit. Spaţiul îngrădit aparţine vieţii umane, după cum extremităţile corporale aparţin trupului. Corpul este spaţiul primar al omului. Îngrădirea spaţiului impregnat de trupul uman, nu numai că apără şi păzeşte, ci în acelaşi timp creează posibilitatea de comunicare cu fiinţele învecinate şi cu spaţiile lor vitale. Ele prezintă vecinătatea. În ea ele primesc contur chipului vieţii lor. Prin aceasta marginile spaţiului vital al omului poate fi atât de puţin exclusiv, faţă de celelalte fiinţe. Fiecare margine a spaţiului vital al unei fiinţe vii este o graniţă deschisă. Dacă ea va fi închisă, atunci fiinţa va muri. Proprietatea spaţiului vital şi al comunităţii fiinţei nu exclude conexiunea de comunicare, ci dimpotrivă o condiţionează reciproc.

„Fiecare lucru îşi are timpul său". Fiecare lucru prezintă spaţiul său şi îl înfăţişează. Fiecare fiinţă câştigă şi imprimă mediul său, care îi aparţine şi căruia îi corespunde.[8] Noţiunea ecologică de spaţiu corespunde noţiunii *kairologice* de timp. Nici timpul şi nici spaţiul nu sunt omogeni. Ambii sunt individuali şi devin din cele create şi precizează ceea ce se întâmplă în „în" ele. Fără întâmplare ele nu există. Nu există un timp gol fără un moment, nici un spaţiu gol, fără obiecte.[9] Cum se poate oare prezenta un spaţiu omogen într-un univers infinit?

---

[8] Lingvistic se pot introduce noţiunile topologce de „regiune învecinată" şi „cale" în conceptul de spaţiu. A se compara cu D. Wunderlich, *Sprache und Raum*, în „Studien der Linguistik", 12, 1982, 1- 19, 37 -59, în special p. 5. şi următoarele.

[9] Dezvoltarea prezentării spaţiului la copii arată proprietăţi topologice, proiective şi euclidiene ale lui. A se vedea J. Piaget/B. Inhelder, *Die Entwicklung des räumlichen Denken beim Kind*, Stuttgart, 1975.

§ 2. Noţiunea de spaţiu omogen

Prezentarea unui spaţiu unitar, omogen pentru toate posibilele stări este probabil pregătit prin extinderea spaţiului sacru asupra tuturor fiinţelor. Când s-a transmis prin Thales expresia „totul este plin de zei" (παντα πληρη θεων)[10], atunci graniţa dintre spaţiul profan şi cel sacru a fost înlăturată: tot ceea ce este, există în spaţiul divin. De asemenea, la Parmenide se întâlneşte această idee: fiinţa nu este împărţibilă, ci ea se află la fel peste tot. Şi nicăieri nu există o fiinţă atât de puternică, încât să poată împiedica această stare, nici o fiinţă atât de slabă: totul este deci plin de fiinţialitate. De aceea, ea este în relaţie în toate stările sale: fiinţialitatea se loveşte fiinţialitate".[11] Ea este un tot omogen. Extinderea sa se realizează în spaţiul fiinţialităţii. Nu există un spaţiu în care să nu fie fiinţialitatea sau să fie nefiinţialitatea. De aceea, Parmenide îşi reprezintă acel tot al fiinţialităţii ca o bilă: pentru că fiinţialitatea are o ultimă graniţă, astfel ea se extinde spre toate părţile, la fel ca masa unei bile deplin rotunde, care din mijloc şi până în toate părţile este la fel"[12]. Aşa cum pentru timp cercul reprezintă imaginea eternităţii, tot aşa pentru spaţiu, imaginea sferei reprezintă deplinătatea. Simbolul închiderii sferei este redat pe de o parte prin circumscrierea egală a acesteia (πειρας) iar pe de altă parte prin centrul lui (κεντρον). Pentru că de la centru spre orice punct al circumferinţei este aceeaşi distanţă, este păstrată cel mai bine simetria spaţiului împlinit în sferă. Reprezentarea spaţiului ca un vas gol, fără margini, a dezvoltat-o Platon pentru obiectele perceptibile senzorial:

„Din pricina aceasta, pentru mama şi receptacolul a ceea ce s-a născut ca vizibil şi, în general, perceptibil, să nu folosim nici numele de pământ, de aer, de foc sau de apă şi nici pe cel al vreunuia din compuşii sau componenţii lor. În schimb, nu vom spune un neadevăr dacă îl vom numi o realitate invizibilă şi fără

10 Apud W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, p. 72.
11 Apud. *op. cit.*, p. 167.
12 Apud. *op. cit.*, p. 168.

formă, atotprimitoare, participând într-un fel care ne dumirește și care este el însuși greu de înțeles, la inteligibil."[13]

Pentru Platon spațiul este o formă universală, „care preia întru sine toate corpurile". Această formă este permanent și pretutindeni aceeași. Ea preia în sine însuși totul și cu toate acestea nu devine asemenea nici unuia din obiectele preluate. Natura este pentru toate „loc de întipărire, fiind schimbată și diversificată de cele care intră în ea, datorită cărora apare de fiecare dată altfel"[14].

Aici este încă o dată importantă *metafora feminină*, care este legată deja de reprezentarea spațiului ca un vas sau recipient: „spațiul-mamă", „cel care receptează", „a-toate-primitor", „Ausprägungsstoff", toate sunt simboluri mitice pentru maternitatea ființei și originea tuturor lucrurilor în marea conexiune a ființei. Tot astfel zeii provin dintr-o ființă divină, inefabilă și primesc înfățișare. Tot astfel și „Pământul-mamă" le preia pe toate în sine și le îngăduie să existe. Platon echivalează spațiul sensibil cu materia primordială.

Dacă pe de altă parte, spațiul preia în sine toate obiectele, el însuși nu poate să fie un astfel de obiect. Pentru aceasta Platon deosebește spațiul de cele patru elemente. Spațiul nu poate nici să devină, nici să dispară ca toate celelalte lucruri din el. El este premiza nevăzută pentru toate cele văzute. Totodată el este, din această cauză, premiza nevăzută pentru orice percepție. Platon a atribuit spațiului însușiri divine. Chiar și însușirea de „a-toate-primitor" are trăsături divine, căci Platon compară originea tuturor lucrurilor cu tatăl, iar ceea ce primește sau preia toate lucrurile, o compară cu mama. El transferă vechile imagini mitologice ale „cerului-tată" și ale „pământului-mamă" *ideilor*, din care provin lucrurile văzute și spațiul, în care aceste lucruri văzute există.

---

[13] Platon, *Opere*, VII, Timaios 51 a, trad. rom. Cătălin Partenie, ed. Petru Creția, Ed. Științifică, București, 1993, p. 166; vezi și M. Jammer, *Das Problem des Raumes*, Darmstadt, 1960, p. 12 ș.u.

[14] Platon, *Opere*, VII, Timaios 50 c, trad. rom. Cătălin Partenie, ed. Petru Creția, Ed. Științifică, București, 1993, p. 165; vezi și R. Arnheim, *Die Dynamik der architektonischen Form*, Köln, 1980, p. 17 ș.u.

Aristotel a atins, în învăţătura sa despre categorii, doar în treacăt noţiunea de spaţiu.[15] Spaţiul aparţine pentru el *categoriei cantităţii*. El nu este altceva decât o cantitate continuă. Cantitatea poate să fie măsurată numai în prelungirea corpurilor. Spaţiul se extinde atât de mult cât se exting şi corpurile. „Părţile spaţiului, care sunt umplute de către părţile corpului, au aceeaşi margine ca şi părţile trupului. În momentul în care fiecare corp îşi are „spaţiul său", trebuie ca spaţiul să fie văzut ca o sumă totală a tuturor corpurilor extinse. În *Fizica* sa, Aristotel nu mai utilizează noţiunea de spaţiu, ci pe cea de *loc* (topos). Locul desemnează poziţia unui obiect în relaţie cu alte obiecte. Fizica sa nu prezintă spaţii goale, ci o topografie, care este realizată prin obiecte şi părţi ale acestora, iar ele sunt localizate în relaţie cu altele. „Spaţiul", care ar reieşi din aceasta, este deci suma tuturor locurilor, în care sunt preluate corpurile.[16] Abia în scrierea sa „despre cer" se pare că Aristotel ar fi preluat teoria sferelor a lui Parmenide, în momentul în care el vorbeşte despre un centru al universului şi despre acel spaţiu al universului, care redă partea interioară al A-tot-cuprinzătorului, al A-toate-îngrăditorului, al Divinului. Nici aici nu iese la suprafaţă reprezentarea unui „spaţiu gol".

Este surprinzător faptul că în mod evident noţiunea de *spaţiu geometric* şi cea de *spaţiu ontologic* se rup unul de celălalt şi nu mai pot fi uniţi. Noţiunea geometrică de spaţiu a lui Euclid cunoaşte doar dimensiuni cuantificabile, de parametri principiali infiniţi. Noţiunea ontologică a spaţiului trebuie însă, dimpotrivă, în mod evident, să împlinească alte cerinţe: prezentarea sferei lumii împlineşte cerinţa după desăvârşire. Prezentarea spaţiului a-toate-primitor şi a-toate-purtător împlineşte necesitatea religioasă după protecţia divină. Prezentarea punctului central şi al marginilor circumferinţei lumii dă oamenilor orientarea, pe care nu i-ar putea-o da dimensiunile geometriei.

---

[15] Vezi M. Jammes, *op. cit.* p. 15 ş.u.

[16] *Ibidem*, p. 21.

§ 3. Creaţia spaţiilor şi spaţiul creaţiei

Separaţia carteziană dintre un subiect spiritual, fără trup şi o lume a corpurilor, extinse în spaţiul geometric, este străină scrierilor biblice cu privire la creaţie. Ele se apropie mai mult unele de altele în momentul în care se utilizează noţiunea de *spaţiul ecologic*: fiecare fiinţă îşi are propria sa lume existenţială, în care este plasat şi care i se potriveşte. Obiectivarea carteziană a lumii distruge mediile naturale ale fiinţelor pentru a le transforma într-un mediu general uniform al subiectului uman dominant şi în obiecte ale lumii sale. Măsurătorile sunt apoi singurele semne esenţiale ale lui *res extensa*, fie că este vorba de pietre, plante, animale, alţi oameni sau chiar propriul corp. Reducerea mediilor naturale la aceste structuri geometrice înseamnă în acelaşi timp reducerea lor la valori utile. Vis á vis de această problemă noi plecăm de la ideea că spaţiul este mai întâi un spaţiu vital, adică acel mediu de care este legată o anumită viaţă, deoarece ea îi apără condiţiile lui vitale. Structura mediului şi cea a percepţiei corespund şi înfăţişează cele două emisfere ale unui cerc vital nemărginit.[17]

Dacă citim scrierile despre creaţie, care abordează noţiunea de spaţiu ecologic, atunci diferenţele dintre lumile expuse sunt pline de sens.[18] Psalmul 104 (în traducerea românească 103), între lucrările creaţiei, acordă mari spaţii aerului, pământului şi mării. Ele sunt cunoscute şi descrise după ceea ce Dumnezeu a creat în ele şi după ceea ce există în acestea. Dacă este vorba despre cer, aceasta se exprimă prin norii, care sunt carul lui Dumnezeu iar vânturile ce devin solii Lui, iar despre ape, pe acestea le-a îmblânzit Domnul. A se vorbi despre pământ, acest lucru traduce expresiile ce privesc izvoarele şi râurile, din care se adapă toate plantele şi animalele; soarele şi luna marchează timpurile; plantele şi copacii dau hrană tuturor animalelor. În fine, este spaţiul vital al nenumăratelor animale, între care cel al înspăimântătorului

---

[17] J.v. Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, Hamburg, 1956.

[18] Am în vedere aici lucrarea lui O.H. Steck, *Welt und Umwelt*, Stuttgart, 1978.

leviatan, pe care Dumnezeu l-a creat ca să se joace în mare. Ceea ce autorul psalmului 103/104 are în vedere atunci când vorbeşte despre lume, este „modul în care sunt condiţionate existenţele tuturor fiinţelor, animale sau oameni", „factorii de înzestrare" oferiţi împreună, „regiunile diferite de fiinţare" ale acestora şi „condiţiile elementare de existenţă".[19] Expunerea scrierilor sacerdotale despre creaţie arată că ea este astfel realizată, astfel încât lumea este subordonată omului, din spaţiile cele mai vaste spre cele mai înguste. Cerul, ca „spaţiul existenţial" este casa stelelor şi condiţia lor pentru celelalte creaturi (Geneză 1, 6 – 8). Marea, aerul şi pământul, ca „spaţiul vital", (vers. 9 – 12) sunt legate de vietăţile care au fost create în ele (v. 20 – 22): mediul pământului este pentru plante, mediul mării pentru peşti, mediul aerului pentru păsări. Abia după ce toate condiţiile mediului au fost create, a venit rândul creaţiei animalelor şi omului (v. 24 – 28), care se hrănesc cu plante.

Dacă se are în vedere cercul mediului şi al vietăţilor, atunci creaţia, conform referatului cosmogonic, uimeşte prin claritate şi consecutivitate. Obiecţiile moderne cu privire la speculaţiile mitice sau la cunoştinţele naturale naive nu îşi mai au locul.

Noi pornim de la interpretarea ecologică a referatului creaţiei şi ne punem întrebarea mai departe cu privire la relaţia dintre Creator şi creaţia Sa. Mai întâi, ne frapează ambiguitatea *noţiunii de cer*: pe de o parte, el este spaţiul aerului de deasupra pământului, pe de altă parte însă el este spaţiul transcendent de dincolo de toate cele văzute. Creaţia este de la început prezentată ca o lume duală, a cerului şi a pământului. Cum se poate înţelege în sens transcendent ideea de „cer"? Această temă va fi dezbătută în detaliu în următorul capitol. În această relaţie este suficient să preluăm cealaltă utilizare a limbajului biblic: cerul este „locul" slavei lui Dumnezeu şi „locaşul" Lui. Dumnezeu acţionează asupra pământului „din cer". În cer, numele Lui este sfinţit, voinţa Lui este împlinită şi împărăţia Lui este pregătită. În această privinţă, noi trebuie să înţelegem cerul, aşa cum el apare destul de des în reprezentările noastre, ca pe un

19 *Ibidem*, p. 66.

spaţiu de locuit, ca pe un dat creatural sau ca un mediu, care îi este cel mai apropiat lui Dumnezeu şi Îi corespunde cel mai bine. Cerul este cel mai apropiat spaţiu de Dumnezeu, mediul Său nemijlocit. Spaţiile pământului, ale aerului şi ale mării sunt mai îndepărtate, considerate ca medii Sale mijlocite. De aceea, speranţa eshatologică se orientează spre faptul că „împărăţia cerurilor" va coborî pe pământ şi slava lui Dumnezeu, va lumina pământul, aşa cum luminează şi cerul Său. În acest sens, ni se dă de înţeles că teza creaţiei trebuie privită în cercuri concentrice. Creaţia constă în medii gradate, care urcă spre Dumnezeu. Această reprezentare a fost marginalizată prin faptul că Dumnezeu a fost mereu prezentat în prim-plan ca *Dumnezeul creator*, trecându-se cu vederea faptul este şi *Dumnezeul odihnei sabatice*.

În măsura în care rămânem la cea de a doua imagine a creaţiei, văzută ca locaş a lui Dumnezeu, se pune întrebarea: poate oare cerul şi pământul, în finitudinea lor, să devină casă a Infinitului? Nu ar trebui să spunem invers: că Dumnezeu este locuinţa lumii create de El, care rămâne eternă prin acest fapt, că de asemenea, ea găseşte spaţiu *in El* şi participă la viaţa Sa eternă? *Finitum capax* sau *non capax infiniti*? „Noi nu ştim dacă Dumnezeu este spaţiul lumii Sale sau lumea este spaţiul Său" stă scris într-un midraş iudaic.[20] Răspunsul iudaic la aceasta sună aşa: „Domnul este spaţiul lumii sale, însă lumea nu este locaşul Lui". Dacă urmăm învăţătura despre *Shekina* sau cea creştină despre *Întrupare*, atunci trebuie să recunoaştem minunea prin care Dumnezeu cel nemărginit locuieşte El însuşi în lumea mărginită iar aceasta devine locaşul Lui".[21]

Aceste redări teologice nu ar trebui să se contrazică: Dumnezeu, Care a creat şi susţine lumea şi o invită pe ea în sărbătoarea odihnei sabatice, implică, de asemenea, ca ea să existe *înaintea, cu* şi *în* prezenţa fiinţei Sale infinite. Dumnezeu, Cel care a făcut prin înţelepciunea Sa lumea şi prin Duhul Lui a

[20] Citat din Midraşul Rabbah, Genesis II, LXVIII, 9, apud M. Jammer, *Das Problem des Raumes*, p. 12.
[21] Vezi J. Moltmann, *Trinität uns Reich Gottes*, p. 123 ş.u.

adus-o la fiinţă, este de asemenea permanent prezent în ea.[22] Dumnezeu Duhul locuieşte în creaţie şi o pregăteşte pe aceasta să fie locaşul slavei Sale. Trebuie însă să facem o diferenţă între cele două feluri de locuire. Ele nu sunt la fel şi nu se realizează în acelaşi mod. De aceea, nu apare aceea alternativă a locuirii, aşa cum o etala midraşul citat. Dumnezeu se află cu lumea într-o relaţie de reciprocă locuire şi participare laolaltă.: Dumnezeu locuieşte în lume într-un mod divin, iar lumea locuieşte în Dumnezeu într-un mod lumesc. Altfel nu se poate gândi o comunicare permanentă între Dumnezeu şi lume.

Am plecat la începutul acestui paragraf de la diferenţa dintre noţiunea de *spaţiu ecologic* şi cel de *spaţiu geometric.* Ca o concluzie, am dori să facem o corelare a acestei interpretări. Noţiunea de spaţiu ecologic percepe lumea ca pe un mediu determinat, precis. Această noţiune pleacă de la cercetarea mediului înconjurător al animalelor (Tier-Umwelt) şi poate uzita de relaţia omului cu lumea doar în cadrele ei. Noţiunea ecologică califică spaţiul ca pe un mediu clar al vietăţilor. O cuantificare a spaţiului nu este posibilă în acest caz. Cum poate omul ajunge la faptul de a trece cu privirea dincolo de mediul specific şi să vadă lumea ca pe un conţinut al unei varietăţi de medii diferite iar această lume să o poată, în acest caz, să o cuantifice?

Ne oprim acum la ideile antropologice ale lui *Max Scheler*, care este unul dintre primii care s-a pronunţat clar în cadrul cercetării animal-mediu. „Tot ceea ce se poate concepe şi reţine despre animal în mediul său, constă într-o sigură împrejmuire şi graniţă a acestei structuri a mediului, căreia îi aparţine". Faţă de el, omul este *„acel X care poate sta deschis lumii într-o măsură neîngrădită.* Devenirea umană este o ridicare la deschiderea spre lume prin puterea spiritului".[23] Este o distanţare proprie dintre mediu spre lume, care îi diferenţiază pe oameni de animale, chiar dacă animalele sunt capabile de adaptare. Graţie puterii de reflexie şi a fantaziei spiritului, omul se eliberează de legăturile mediului şi recunoaşte lumea ca atare. Obiectele pot fi apreciate

[22] A se vedea capitolul X, Sabatul: sărbătoarea creaţiei.
[23] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München, 1947, p.40.

de către el doar ca bunuri de consum sau de uzufruct. El poate să își stăpânească reacțiile sale instinctive și să le analizeze în mod conștient. De asemenea, el nu este legat de o unică lume. El a dezvoltat spațiile goale în spațiu și timp, în care a putut cuprinde o varietate de obiecte și o mulțime de lumi. După Max Scheler formele goale ale spațiului și timpului se bazează pe concepția despre preponderența (în exes) instinctului: „numim *gol* ceea ce rămâne neîmplinit pentru așteptarea noastră instinctuală – primul *gol* ar fi de fapt, *golul* din inima noastră".[24]

Noi interpretăm aceste observații fenomenologice ale lui Max Scheler din perspectiva teologică, zicând că omul, ca și *creatură a lui Dumnezeu,* împreună cu animalele, cu care a fost de asemenea creat, este *consacrat mediului,* că în baza *asemănării cu Dumnezeu,* care i-a fost acordată doar lui, el este *deschis lumii,* dincolo de orice mediu. În măsura în care el corespunde lui Dumnezeu, Creatorul tuturor ecosistemelor vietăților, omul participă la mediul și lumea divină. Mediul lui Dumnezeu este creația Sa, „lumea". Ca reprezentant și exponent al lui Dumnezeu pe pământ omul este deschis pentru lume, fiind un conținut al tuturor ecosistemelor vietăților.

Ceea ce Max Scheler a numit prin „golul infinit al inimilor noastre", este *deschiderea divină* a omului, pe care Augustin o numește *cor inquietum.* Ea nu este identică cu *deschiderea spre lume* a omului și o interpretează nu numai din perspectiva teologică, dar o și fundamentează".[25] Deoarece omul este în același timp creatură și chip al lui Dumnezeu, el este de asemenea legat de lume dar și deschis ei. Simultaneitatea celor două determinări se arată în ambivalența poziției sale excentrice față de mediul înconjurător.

§ 4. Problema spațiului absolut

Alexandre Koyré a arătat că în acea trecere de la „lumea închisă" spre „universul infinit" se află ființiala revoluție

[24] *Ibidem*, p. 46.

[25] Vezi în acest sens W. Pannenberg, *Was ist der Mensch?*, Göttingen, 1962, p. 12.

spirituală a epocii moderne europene.[26] Această transformare a imaginii lumii a distrus cosmosul, în care omul se putea simţi acasă, şi a deschis prin „infinitizarea" (*Infinitisierung*) lumii capacitatea de supunere a ei de către om. Lumea nemăsurată deschisă spre toate porţile a deşteptat în mod liber sentimentul înstrăinării a omului modern care a condus-o spre starea de nihilism. Imensa schimbare a imaginii lumii a atins punctul culminant în secolul de la Kopernikus, a cărui lucrare revoluţionară apare în 1543, până la Newton a cărui descoperire a legii gravitaţionale este datată în 1666. Noi vrem să ne oprim aici numai la conflictul dintre „Dumnezeu şi spaţiul care a avut loc mai întâi în secolul XVII între René Descartes şi Henry More, iar apoi Leibniz Newton"[27]. După ce Nicolaus Kopernikus a prezentat lumea văzută a stelelor ca „imensă" şi „nemaivăzută", iar Giordano Bruno a precizat-o ca atare „infinită" şi panteistă, a apărut problema atât teologică cât şi filosofică a infinitului spaţial al lumii: există o extindere nesfârşită (end – lose) a materiei sau există un spaţiu infinit? Prin aceasta s-au repus din nou cele două noţiuni ale spaţiului pe acre noi le-am putut observa la începuturile filosofiei greceşti: este oare spaţiul concepţiei lui Platon „cel care cuprinde" toate obiectele sau după cum spune Aristotel „extensia" obiectelor? Există „spaţiul" absolut sau există doar „spaţialitatea" ca însuşire a obiectelor extinse?

Vârful discuţiilor teologice cu privire la această problemă a apărut în cazul conceptului modern de „infinit". Dacă extensia materiei este infinită ce ne împiedică atunci să considerăm materia ca fiind divină, după cum o face spinoza? Dacă însă spaţiul se deosebeşte de obiectele materiale care sunt în el, atunci spaţiul infinit este perceput ca o proprietate a Dumnezeului transcendent. Prin problema modernă cu privire la

---

[26] Al. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universums*, Frankfurt, 1969. O excepţională colecţie de studii filosofice şi de cercetare în ştiinţele naturii cu privire la spaţiu şi timp ne oferă şi J.J.C.Smart, *Problem of space and time*, New York, 1964.

[27] Luând în consideraţie prezentarea lui Max Jammer şi Alexandre Koyre, ajung la alte concluzii la alte chei analizate. Vezi de asemenea Kl. D. Buchholtz, *Isask Newton als Theologe*, Witten, 1965, p. 69 ş.u.

spaţiu apare şi discuţia teologică pe tema controversei dintre theism şi pantheism.

Descartes a redus în mod obişnuit ştiinţa la matematică pentru că el deosebeşte *res cocidaus* şi *res extensa* în mod strict şi reduce noţiunea de Dumnezeu doar la suflet fără să mai aibă în vedere şi natura, el a putut prin antologia sa să obiectivizeze lumea văzută fără nici o tangenţă religioasă iar obiectele ei să le matematizeze. Acest lucru s-a întâmplat fundamental prin egalizarea pe care el o face dintre materie şi extensie aşa cum ne arată în definiţia lui *Res extensa*. Numai extensia în lungime, lăţime şi adâncime desemnează substanţa materială. Acest lucru arată:

1. că nu există alt semn distinctiv al materiei.
2. că nu poate să existe nici un spaţiu gol fără substanţele materiale.
3. că nu se poate gândi nici o mărginire spaţială a Universului spaţial. Lumea lui *res extensa* nu este „infinită" în sensul metafizic ci este „fără sfârşit" în sensul măsurabil.

Spaţiul euclidian pe care îl ia în calcul Descartes, nu se mărgineşte. Linia celor trei dimensiuni ale sale tinde spre „infinit" aşa cum o arată expresia matematică referitore la această dimensiune nesfârşită. Descartes însă nu a vorbit în nici un loc despre infinitul nesfârşit al lumii. „Infinit" este doar Dumnezeu. El însă a vorbit despre nemărginirea extensiei materiei: lumea este fără capăt.[28]

Henry More a criticat mai întâi stricta dihotomie carteziană dintre spirit şi materie apoi reducţia fiinţei la materie. Şi în fine reducţia materiei la extensie. Dacă extensia nu poate fi mărginită de materie, atunci şi spiritul este extins. Dacă *res* este definit doar prin *extensia* atunci nu se poate pune problema în nici un caz despre un *res cogitans*. Materia nu este doar extinsă ci şi mişcătore. Mobilă este ea doar într-un spaţiu. Deci materia nu se poate lua în considerare fără un spaţiu deosebit al ei. Ea presupune ca atare un spaţiu. Cum se poate lua în considerare spaţiul în care se mişcă toate obiectele care însă să nu fie identic cu extensia lor? More se apropie mai mult de concepţia lui

[28] A. Koyré, *op. cit.*, p. 101

Platon şi se leagă de ideea iudeo-cabalistă: spaţiul este nu numai real şi *divin* deoarece el este infinit, nemişcat, omogen, neîmpărţibil, simplu şi unic. Dacă Platon a descris spaţiul ca ceva se deosebeşte de lucruri dar se percepe în sine având atribute de divinitate maternă, tot aşa există o idee iudeo-cabalistă după care unul dintre numele lui Dumnezeu este MAKOM, care înseamnă locul infinit, nemijlocit sau aşa cum spune More, spaţiul absolut. Tradiţia MAKOM pleacă se pare de la cartea Esterei 4, 14: „Alt spaţiu şi ajutor le va veni iudeilor din alt loc". Transcrierea voalată „ a unui alt loc" înseamnă: Dumnezeu. Tradiţia iudaică, după care merge Max Jammer,[29] a utilizat expresia MAKOM KADOSH pentru „spaţiul sacru" adresat lui Shekima divină prezenţa lui Dumnezeu în templu şi în sânul poporului Israel. Este doar un pas înainte pentru a descrie conform Ps. 139 „atotprezenţa" lui Dumnezeu ca o prezenţă a Sa spaţială, iar spaţiul în care există şi se mişcă toate lucrurile create să fie înţeles ca: „spaţiul absolut", adică dimensiunea spaţială a fiinţei lui Dumnezeu. Dacă spaţiul se înţelege ca o dimensiune atotprezenţei lui Dumnezeu, atunci consecinţele panteiste sunt excluse. Spaţiul absolut înseamnă prezenţa nemijlocită a lui Dumnezeu în întreaga lume materială şi în fiecare lucru singular în ea.

Rezultatul aceste analize stă în deosebirea dintre spaţiu şi lucru: spaţiul absolut este infinit, nemişcat, omogen, neîmpărţit şi unic. Lucrurile în acest spaţiu sunt dimpotrivă: finite, mişcătore, diferite, împărţibile şi variate.[30] Numai în această deosebire dintre spaţiu şi lucru poate fi menţionată deosebirea dintre lumea contingentă creată şi Dumnezeu etern şi atotprezent[31]. Dacă spaţiul şi extensia lucrurilor s-ar compara, atunci cu greu i-ar putea scăpa din vedere prezentarea unei lumi ce există prin sine însuşi şi care este externă şi infinită. O atare prezentare panteistă aşa cum a gândit-o Giordano Bruno şi cum a prezentat-o Baroh Spinoza ar fi sfârşitul credinţei biblice cosmogonice. Issac Newton a preluat ideea de spaţiu absolut şi

---

[29] M. Jammer, *op. cit.*, p. 25, A. Koyré, *op. cit.*, p. 138 ş.u.
[30] A. Koyré, *op. cit.*, p. 140
[31] *Ibidem*, p. 143

deosebirea dintre spaţiu şi materie de la Henry More. Ele sunt fundamentele cosmologiei sale[32]. Şi anume, el face deosebire între spaţiul absolut în care sunt şi se mişcă toate lucrurile, şi spaţiul relativ al diferitelor localizări şi relaţii ale corpului precum şi între mişcarea relativă şi cea absolută. Este interesant în această conexiune teza sa după care: „spaţiul absolut" ar fi atributul fiinţei divine eterne. Ca dimensiune atotprezenţei divine spaţiul ar fi „Gottes Sensorium", prin care Dumnezeu percepe toate lucrurile şi orice mişcare a lor... Oare fenomenele nu arată în mod clar că există o fiinţă necorporală, vie, inteligentă, atotprezentă, care în spaţiul infinit ca şi în al său senzorium priveşte toate lucrurile într-un mod nemijlocit, le percepe pe fiecare şi le concepe în mod desăvârşit prin prezenţa sa nemijlocită?[33] Dacă Dumnezeu prin atotprezenţa sa percepe toate lucrurile în mod nemijlocit, acest lucru presupune că atotprezenţa eternă şi necreată a lui Dumnezeu se compară cu atotprezenţa spaţiului. Dacă însă spaţiul se împarte, oare nu se împarte însuşi Dumnezeu? Acesta a fost contra-argumentul lui Leibniz, care nu a înţeles expresia lui Newton despre „sensorium Gottes" atunci când i s-a opus spunând că Dumnezeu nu ar putea să fie prezent în mod nemijlocit faţă de lucruri, şi că ar avea nevoie de mijlocirea unui „sensorium".

Mai important a fost argumentul cu privire la capacitatea timpului de a fi împărţit. Leibniz a dus mai departe ideile lui Decartes şi a definit spaţiul ca locul de identificare a tuturor lucrurilor extinse în propriile lor conexiuni.

Acest lucru l-a constrâns pe el să accepte o relativitate fundamentală a tuturor relaţiilor şi măsurilor spaţiale. Numai atunci spaţiul poate să fie prototipul tuturor extensiilor măsurabile şi al relaţiilor dintre corpuri. El nu ar exista, dacă corpurile nu ar exista. Prezentarea unui „spaţiu gol", aşa cum o redă noţiunea de „spaţiu absolut", nu este posibilă la Leibniz.

---

32 M. Jammer, *op. cit.*, p. 25, A. Koyré, *op. cit.*, p. 144 ş.u.

33 Citat de M. Jammer, *op. cit.*, Fr. Oetinger preia concepţia lui Newton cu privire la spaţiu şi o leagă în mod conştient de prezentarea kabbalistă despre spatium: Dumnezeu nu este doar atotprezent, ci şi El scoate dintru sine spaţiul. În spaţiul Lui, Dumnezeu „împlineştee" toate lucrurile şi procesele. Vezi E. Zinn, *Die Theologie Oetinger*, Gütersloh, 1932, p. 58 s.u.

În această discuţie a secolului al XVII-lea noi avem:

1. două noţiuni diferite despre spaţiu: *lucrul în spaţiu şi extensia spaţială a lucrului.*

2. avem două noţiuni diferite despre Dumnezeu: *Dumnezeu cel atotprezent în spaţiu* şi *Dumnezeu ca duh*, care stă faţă în faţă cu spiritul uman al creaţiei sale spaţiale.

3. de acum noi găsim trei subordonări ale spaţiului *spaţiul care aparţine lucrului* şi *spaţiul care aparţine lui Dumnezeu. Pericolul panteismului* în mod concret nu există atâta timp cât se face diferenţa între nesfârşitul spaţiului şi infinitatea lui Dumnezeu, respectiv între sensul cantitativ şi cel calitativ al infinităţii. Pe de altă parte ar fi totuşi posibil prin deosebirea dintre spaţiul absolut Dumnezeu şi lumea finită a lucrurilor să se ajungă în el la deosebirea dintre lume şi Dumnezeu, însă prin aceasta nu se poate realiza nici o legătură cu imaginea creaţiei. Teologia lui Henry Mores şi Issac Newton despre natură nu a fost *theistă ci entheistă.* Cu ajutorul imaginii spaţiului absolut ei au putut să gândească *lumea în Dumnezeu*, însă nu pe Dumnezeu ca şi Creator al lumii şi lumea ca imagine contingentă. Pentru Leibniz s-a pus propriu-zis întrebarea: dacă nu ar exista nici un lucru, atunci nu ar exista nici un spaţiu, nu ar exista nici o creaţie, nu ar exista nici spaţiu, nici timp. Pentru Newton s-ar pune de asemenea problema dacă în lumea finită ar exista spaţiul lui Dumnezeu nu ar participa ca la eternitatea sa? şi nu ar fi ea în mod egal eternă?

Problema, care a fost discutată între Leibniz şi Newton, s-ar putea rezolva, după părerea mea, dacă s-ar avea în vedere creaţia ca şi comunicare dintre relativa ecuaţie *Lucru-Spaţiu* şi eterna ecuaţie *Dumnezeu-Spaţiu.* Abia prin noţiunea de creaţie se face deosebirea dintre *spaţiul lui Dumnezeu* şi *Spaţiul lumii create*, căci prin creaţie apare un spaţiu pentru lumea creată, care nu este nici Atotprezenţa necreată a lui Dumnezeu, nici creaţia relativă *Lucru-Spaţiu.* Max Jammer a făcut referire la această gândire iudeo-creştină despre spaţiu. El a cunoscut însă posibilitatea de rezolvare, ceea ce a dus la disputa dintre Leibniz

şi Newton. „După concepţia Kabbalei s-a retras în sine spiritul cel preasfânt Cel Unul, a cărui Lumină de la începuturi a umplut lumea, şi s-a concentrat în propria substanţă, iar prin aceasta a creat spaţiul gol".[34] Este doctrina despre zinzum a lui Dumnezeu: „Deus creatorus mundos contraxit praesentiam suam". De aceea, după cum presupune autorul kabbalist, în cartea Genezei nu este vorba despre creaţia spaţiului. Creaţia a fost realizată mai degrabă în golul spaţial pe care l-a hotărât sfatul lui Dumnezeu. Deci, *spaţiul creaţiei* implică creaţia şi *spaţiile create din ea* iar aceasta nu este identică cu atotprezenţa eternă, necreată a lui Dumnezeu. După ce Dumnezeu a împlinit procesul zinzum pentru a crea lumea, El a creat „vasele". El le-a pus în „locul" pe care el l-a eliberat prin retragerea Sa, în care lumea a putut veni la existenţă.[35]

Lumea creată nu există în „Spaţiul absolut" al fiinţei divine, ci în spaţiul lui Dumnezeu eliberat prin planul Său creaţional. Lumea nu există în sine, ci într-un „Spaţiu eliberat", al atotprezenţei în lume a lui Dumnezeu. Nu Dumnezeu în sine este marginea lumii, ci *Dumnezeu creator.* Mai deosebim în învăţătura despre cosmologie următoarele aspecte:

1. Atotprezenţa fiinţială a lui Dumnezeu sau *spaţiul absolut.*
2. *Spaţiul creaţiei* în prezenţa lui Dumnezeu asupra lucrului.
3. *Locurile relative*, legăturile şi mişcările din lumea creată. Spaţiul lumii corespunde lumii-prezenţă a lui Dumnezeu (Welt – Gegenwart Gottes) care se deschide lui, îl mărgineşte şi îl pătrunde.

---

[34] M. Jammer, *op. cit.*, p. 37.

[35] A. Safran, *Die Kabbala*, Bern, 1966, p. 281. Imaginea lui Zimzum „înfăţişează ideea de creaţia şi acţiune a lui Dumnezeu".

VII
CERUL ŞI PĂMÂNTUL

§ 1. De ce o lume duală?

„La început Dumnezeu a făcut cerul şi pământul" (Gen. 1, 1) nu există în relatarea biblică vreo noţiune unitară pentru realitatea creată de Dumnezeu. Noţiunile de „lume", „cosmos" sau „univers", şi cunoscute, sunt rar utilizate. Este preferată expresia duală de „cer şi pământ"şi anume, fără nici o excepţie doar în această succesiune.[1] Stă oare în aceasta faptul că evreilor le place să vadă totalitatea împărţită în două şi să o exprime în mod polarizat sau pentru realitatea ca şi Creaţie a lui Dumnezeu este necesară această lume duală a cerului şi a pământului?

După etimologie ebraică prin „Cer" se are în vedere „înaltul" iar prin „pământ", „cele de jos". Inutilizarea noţiunii de „cer" se poate face deosebire între sensul direct şi cel simbolic. „Cer" înseamnă, în relatarea biblică, atmosfera pentru noi şi animalele înaripate, „păsările cerului". Dacă acest domeniu este amintit, atunci în mod normal se vorbeşte despre o împărţire în cer, pământ şi mare.[2] Pornindu-se de aici atunci acest domeniu

[1] B. Jacob, *Das erste Buch der Tora, Genesis*, p. 23. Există în cartea Genezei 2,4 o consecinţă inversă: „După aceea Dumnezeu a creat cerul şi pământul". Aici se află deosebirea dintre „a face" şi „a crea", *op. cit.*, p. 77. vezi şi capitolul IV, § 1.

[2] A se compara psalmul 103 cu Geneză 1.

are în vedere „stelele cerului". Lumea stelelor este concepută ca un fel de cort ceresc semisferic care acoperă tot pământul. Dacă se are în vedere acest domeniu, atunci se poate vorbi despre „cer şi pământ" iar prin „pământ" să se aibă în vedere şi mările şi apele.[3] În fine, există o însemnătate simbolică a cerului, ca o lume nevăzută a îngerilor, o lume *de sus*, de dincolo neispitită, un spaţiu pentru tronul şi slava lui Dumnezeu.[4] Cu privire la transcendenţa acestui cer, cerul atmosferic şi cel stelar se apropie de pământ, spre această lume văzută.

Despre cer ca domeniu al îngerilor şi tron a lui Dumnezeu se poate vorbi atât la singular cât şi la plural: „Iată al Domnului Dumnezeului tău este cerul şi cerurile cerurilor, pământul şi toate cele de pe el" (Deuteron. 10, 14; de asemenea III Regi 8, 27; Neemia 9, 6 ş.a.). „Cerul cerurilor" este în mod clar pluralul domeniilor creaţiei nevăzute şi necunoscute, pe care Dumnezeu le rezumă. Sfântul Pavel vorbeşte despre „al treilea cer" (II Corint. 12, 2); dacă se are în vedere prin aceasta lumea îngerilor pe de o parte, iar pe de altă parte lumea atmosferică, respectiv cea astrală, nu este totuşi clar. Sub influenţa concepţiilor iudaice, unii părinţi ai Bisericii au vorbit despre cele „şapte ceruri". Sfântul Evanghelist Matei numeşte „împărăţia lui Dumnezeu" fără nici o reţinere ca fiind „împărăţia cerului (βασιλεια των ουρανων, Mt. 3,2). În alte locuri ea este prezentată în mod schimbat ca „Împărăţie cerească" (βασιλεια επουράνον – 2 Timotei 4, 18). În varietatea de sensuri ale expresiei „cerului" se exprimă în mod neutral o *nedeterminare fundamentală* a acestui domeniu al creaţiei din partea omului.[5]

---

[3] Vezi J. Nelis, *Gott und Himmel im Alten Testament*, în CONC (D) 15, 1979, p. 150-156. El deosebeşte cinci categorii de în care este vorba despre noţiunea de „cer". Întreaga revintă CONC (D) 15, 1979 are ca temă noţiunea de „cer".

[4] Despre întreita împărţire a tradiţiei dogmatice, vezi Fr. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des Hl. Thomas III, Münster, 1922, p. 406 ş.u.; D. Tilenus, Syntagma tripertitum Disputationum theologicarum in academia Sedanensi habitarum, Genevae, 1618, p. 455, vorbeşte despre „coelum trifariam in scriptura sumitur" vezi în acest sens şi Heppe/Bizer, *Dogmatik der evangelisch-reformierte Kierche*, p. 390.

[5] În acest sens vezi M. Welker, *Universalität Gottes un Relativität der Welt*, Neukirschen, 1981.

Pământul este spaţiul care îi este încredinţat (omului) şi în care el se încrede. Animalele primesc nume de la om şi ele vor rămâne cu aceleaşi denumiri aşa cum le-a numit el (Geneza 2, 19-20). Însă „cerul" sau mai precis „cerurile" sunt pentru el domenii inaccesibile şi necunoscute ale realităţii.

Prin „ceruri" se descrie o *revelare a lumii văzute,* care trece dincolo de orice margine. Cu privire la expresiile „cer", „ceruri" sau „cerul cerurilor", se dă drumul fanteziei de a considera că lumea, creaţie a lui Dumnezeu, nu îşi are unitatea întru sine şi de aceea nu se poate vorbi despre un Univers unitar şi închis în sine. Dacă Dumnezeu este Creatorul, atunci creaţia îşi are unitatea sa în El şi nu întru sine. De aceea pot exista o varietate de ceruri, despre care omul să nu ştie nimic.

Deci rămâne clar de constatat că cosmologia cerului nu îl precizează pe acesta nici ca o parte din Dumnezeu sau a naturii divine, *ci ca o parte a naturii create.* Ca segment al lumii create, el se deosebeşte de lumea văzută, deoarece numai prin această separare de această lume vizibilă el există prin şi pentru Dumnezeu ca lume creată, Cel ce locuieşte în cer. „Cel ce locuieşte în cer" este Creatorul care locuieşte în creaţia Sa. Imanenţa lumească a lui Dumnezeu face deci ca lumea să fie una excentrică şi să se deosebească prin expresia „cer şi pământ".

După cum expresia „cer" are o însemnătatea directă şi indirectă, tot aşa are şi cea de „pământ". Prin „pământ" se înţelege spaţiul vital al oamenilor şi animalelor terestre, spre deosebire de cele ale spaţiului atmosferei şi maritim. De asemenea, „pământ" mai înseamnă şi latura opozitorie a cerului sideral, fiind conceput ca un tot: pământ, apă, cer. În comparaţie cu cerul nevăzut, în care locuieşte slava lui Dumnezeu, „pământul" reprezintă în sine lumea văzută şi temporală, în care Dumnezeu nu locuieşte sau mai precis încă nu locuieşte. În acest sens simbolic, „pământul" nu este doar această planetă, ci întreaga lume materială căreia îi aparţine şi această planetă. „Pământul" este deci noţiunea ce conţine toate sistemele materiale şi cele ale vieţuitoarelor pe care noi le cunoaştem. Mărturisirile de credinţă creştine din primele veacuri, urmând versetului de la Coloseni 1, 16, amintesc creaţia „cerului şi a

pământului" ca despre o creație a „celor văzute și nevăzute" (Symbolum Apostolici forma orientalis, Symbolum Niceo - Constantinopolitanum, Symbolum Quiqumque).

Cum se poate înțelege dualitatea dintre „cer și pământ"?

Din perspectivă religios-istorică se face adeseori apel la unitatea bipolară a lumii, care, prezentată ca *polaritate sexuală*, realizează o unire rodnică.[6] „Cerul-tată" și „pământul-mamă" sunt simboluri vechi ale societății patriarhaliste. Mai precis, deși „cerul-tată" stăpânește peste „pământul-mamă", totuși amândoi sunt la fel de divini. Din unirea lor sacră apare viața în întregime. Polaritatea aceasta sexuală a lumii este receptată în concepția iudaică ca o creație dublă, așa cum o arată la 3 Regi 17, Isaia 45, 8, Osea 2, 23, deși observată sistematic totuși, nu are deloc de a face (n. tr. cu polaritatea sexuală), deoarece cerul și pământul sunt creațiile lui Dumnezeu și deci nu sunt divine prin ele însele. În psalmi se laudă rodnicia pământului, prima relatare despre creație apare ca o poruncă a Creatorului, Cel care le aduce pe toate în existență, însă abia dacă există câteva acuze față de simbolistica cerului și a pământului. În scrierile biblice, cerul și pământul nu au conotații sexuale. De aceea, relația nu este prezentată ca la scriitorii păgâni antici, iar relația bărbat-femeie de asemenea nu este redată prin cea cer-pământ.

Din punct de vedere istorico-filosofic, se apropie mai degrabă de analogia suflet-trup. Deja Platon vorbea despre „trupul lumii" și „sufletul lumii":

„După ce a pus sufletul în mijlocul universului, Demiurgul l-a întins prin tot corpul acestuia și, mai mult, l-a înfășurat pe dinafara lui, formând un univers care se rotește în cerc, unic, fără pereche, singuratic și având prin propria sa virtutr puterea de a coexista cu sine de având nevoie de nici un altul, pe deplin conștient și iubitor de sine însuși".[7]

Dacă pământul este trupul cerului, iar cerul este sufletul pământului, atunci apare imaginea macrocosmosului, ca ființă teandrică, suficientă sieși. Mai târziu, Părinții Bisericii s-au

---

[6] Vezi cap. II, § 2.

[7] Platon, *Opere,* vol VIII, ed. Petru Creția, 34, b., trad. rom. de Cătălin Partenie, Ed. Științifică, București, 1993, p. 147.

reîntors la proiecția cosmologică platonică din Timaios, însă în textele biblice lipsește această analogie „trup-suflet" ca relație dintre cer și pământ. Prezentarea cosmosului divin, care odihnește în sine și le cuprinde pe toate, nu se potrivește cu imaginea creației lui Dumnezeu.

Teologia gândind este mult mai apropiată relația dintre *Creator și creația Sa*, Care se vede în legătura analogică a cerului cu pământul. „Există o *corespondență*, o asemănare în relația cer-pământ cu cea dintre Creator și creatură", zice Karl Barth în capitolul său despre creație[8]. „Cer și pământ" sunt chipul și corespondența imaginii dintre Dumnezeu și om. În ce constă această analogie? După Karl Barth, ea ar consta în aceea că „aici, acum deja, există un *Sus* și un *Jos*, un *Înainte* și un *Înapoi*, un *Maimult* și un *Maipuțin*[9]. Spre deosebire de cosmosul de sus și de cel de jos, se reflectă propriu-zisul și autenticul *Sus* și *Jos* al Creatorului și al creației. În mod evident, această reflectare stă la baza realității prezenței etapizate a lui Dumnezeu: „Cerul este Dumnezeu mai aproape de pământ"[10]. Dumnezeu locuiește în cer și din cer „lucrează" pe pământ. Voința Sa se realizează „precum în cer așa și pe pământ".

Este corect ca atunci când se vorbește despre cer în scrierile biblice să se aibă în vedere o descriere a unui loc, *unde* este Dumnezeu și *de unde* El lucrează și *spre care* se îndreaptă rugăciunile și laudele noastre. Însă relația Creator-creație în sens general și cea dintre Dumnezeu și om în special, este diferită de relația cer-pământ. Atenția pe care o acordă Karl Barth față de analogia Sus-Jos, Înainte-Înapoi, Maimult-Maipuțin, face ca acestea să se potrivească relației Dumnezeu-om, însă în nici un caz cu relația generală „spațială": cer și pământ. Totuși, până la urmă nici aceste expresii nu se potrivesc cu ecuația Dumnezeu-om. Dacă însă aruncăm o privire asupra istoriei mântuirii în totalitatea ei și asupra Întrupării Fiului lui Dumnezeu și a participării omului la natura divină, atunci observăm că relația

---

8 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/3, p. 488. De asemenea, vezi M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* I, Munchen, 1938, p. 287, definește cerul ca „asemănare cu modul existențial al lui Dumnezeu", adică a măreției Sale

9 *Ibidem*, p. 490, 491, 504.

10 *Ibidem*, p. 491.

Dumnezeu-om este mult mai bogată decât expresiile care lăsau să se înțeleagă ideea de stăpânire sau de supunere. Iubirea lui Dumnezeu se îndreaptă în mod evident spre pământ şi spre lume, locul unde se află oamenii. Obiectul iubirii nu poate fi nici „cele de jos", nici „cele de dincolo", nici cele „mai puține". K. Barth vede analogia dintre cer şi pământ în comparație cu cea dintre Dumnezeu şi om, pornind de la stăpânirea lui Dumnezeu, Care domneşte şi întru cele de sus şi între cele de jos. Doctrina sa cosmologică ierarhizată este expresia învățăturii sale despre domnia suverană a Divinului, celui Unu.[11] Semnele analogiei cer – pământ ies la iveală în cadrul doctrinei sale după modelul relației trup-suflet sau bărbat – femeie.[12] Dacă cerul şi pământul nu se află într-o relație monarhică, ci trinitară față de Dumnezeu, atunci trebuie spus că *cerul* este locaşul preferențial al Tatălui, *pământul* este al Fiului, unde El se întrupează, moare, înviază şi îl umple de strălucirea Sa. Locaşul preferat al Duhului Sfânt este noua creație, care se va vedea în viitoarea şi nemijlocita legătură dintre cer şi pământ, a cărui putere (a Duhului) este deja revelată. De aceea, se poate deja vorbi despre o relație *cer – pământ*, nu ca despre un *opozitorie*, ca despre una de *completare*, nu ca despre una de *dincolo*, ci ca despre o comunitate de creaturi ale lui Dumnezeu[13]

Este creația lui Dumnezeu în mod necesar o lume duală?

Dacă se acceptă o *lucrare deja terminată a lumii*, atunci apare doar ca un ceva accidental împărțirea în două a cerului de pământ, deoarece relatările biblice, în mod evident agreează gândirea duală. Dacă se pleacă de la *creația continuă*, atunci devine evident că prezența lui Dumnezeu în creație face din ea o lume dublă a cerului şi a pământului. O lume, care este creată de Dumnezeu şi care în fiecare moment este pe mai departe creată, trebuie să fie *o lume deschisă spre Dumnezeu*. Ea nu se

---

[11] *Ibidem*, p. 496. aici Barth vorbeşte despre „ierarhie în relația dintre cer şi pământ"

[12] K. Barth, *op. cit.* III/2, p. 502 ş.u. şi III/4, p. 189 ş.u.

[13] *Ibidem* III/3, p. 491: „Dialectica contrariilor dintre cer şi pământ", p. 493: *Gegenüber der Erde*. J. T. Beck, *Die Vollendung des Reiches*, Gütersloh, 1887, p. 6 ş.u. El utilizează metafora de „organism" şi vorbeşte despre organismul cerului, al pământului şi al trupului creației.

circumscrie întru sine, într-o suficienţă fie relativă, fie absolută, ci ea există în prezenţa Creatorului şi trăieşte din permanenta influenţă a Spiritului Său creator. Dumnezeu cel creator face din lume *o realitate extatică*. Ea îşi are fundamentul său nu în sine, ci în afara ei, în El. Ea îşi are unitatea ei nu întru sine, ci în afara ei, în El. În acest sens, ea este un „sistem deschis". Latura sensibilă a acestui „sistem" noi o numim pământ iar latura nevăzută, o numim cer.

Prin expresia „cer" se desemnează partea creaţiei deschisă spre Dumnezeu. De aceea, se poate vorbi despre cer la plural. Pământul există doar la singular. „Cerul" înseamnă pentru pământ împărăţia *potenţelor creatoare ale lui Dumnezeu.* „Fiinţele cereşti", îngerii, sunt potenţele lui Dumnezeu în domeniul posibilităţilor Sale. De aceea, noi putem numi cerul ca pe o *transcendenţă relativă a pământului* iar pământul ca pe o *transcendenţă relativă a cerului.* Dacă „cele văzute" sunt lumea finită, atunci „cele nevăzute" sunt lumea infinită relativă. Oamenii sunt creaturile finite şi muritoare ale lui Dumnezeu, îngerii însă sunt creaturile finite, dar nemuritoare ale Lui. De aceea, cerul lui Dumnezeu poate fi privit ca şi creaţia finită însă nemuritoare, iar pământul ca o creaţie finită şi trecătoare. În acest mod, expresiile simbolice devin înţelese, ele afirmând că Dumnezeu locuieşte „în cer", că lucrează „din cer" iar voia Sa trebuie să fie „precum în cer, aşa şi pe pământ".

Se poate oferi o probă contrară şi să se prezinte o *lume fără de cer*: aceasta ar fi o lume care nu ar fi deschisă spre „în sus" şi pentru Dumnezeu, o lumea fără această calitativă transcendenţă. O atare lume ar fi de fapt, *un sistem închis în sine.* O lume fără transcendenţă este o lume în care nu mai poate apărea nimic nou. Este o lume a eternei reveniri a aceloraşi lucruri şi în momentul în care o atare lume fără cer trebuie gândită ca o lume în sine, care îşi desemnează sieşi transcendenţa, atunci ea ar trebui să fie *un univers fără sfârşit.* În locul infinitului calitativ al cerului apare *ne-sfârşitul cantitativ* al extensiei lumii.

Legat de problema timpului, ar trebui să apară o deschidere spre viitor, în locul acelei deschideri a lumii spre sine, o deschidere, care să fie simbolizată în mod calitativ de

către un cer în care lumea să fie depășită. Aceasta ar însemna deci transformarea infinitului calitativ într-un nesfârșit cantitativ. Prezența lumii duale „cer-pământ" nu se poate prin aceasta schimba cu imaginile universului infinit sau ale cosmosului.

„Cerul și pământul" pentru teologie nu reprezintă, în fine, o dualitate rigidă a unei stări a lumii create, ci două părți ale aceleași acțiuni divine, ale iubirii divine și a slavei dumnezeiești. De aceea, este necesar ca cerul și pământul să fie înțelese *în Dumnezeu*, adică *în mișcarea lui Dumnezeu*. În mișcarea de creație a Tatălui noi numim cerul ca *coelum naturae*; în mișcarea de întrupare și înălțare la cer a Fiului, noi numim cerul ca *coelum gratiae*; în mișcarea de transfigurare prin Duhul Sfânt, noi îl numim *coelum gloriae*.[14] Cerul și pământul sunt percepute astfel ca spații create în această istorie trinitară a lui Dumnezeu și se poate înțelege doar în deplinătatea acestor legături.

§ 2. Cerul naturii

Prin expresia coelum naturae erau desemnate în ortodoxia veche protestantă cerul atmosferei și cel eteric, o reprezentare întemeiată pe fuziunea dintre tradiția biblică și cosmologia aristotelică[15]. El desemnează prima utilizare lingvistică în care cerul este „firmamentul" de deasupra pământului și deasupra spațiului stelelor. El nu corespunde modalității narative simbolice prin care cerul este privit ca locaș a lui Dumnezeu. Dacă acceptăm această expresie idiomatică simbolică în primul referat al creației, atunci apar bine-cunoscutele întrebări, de ce nu se relatează nimic despre creația îngerilor și de ce

[14] Am preluat această împărțire de la Johann Gerhard, *Loci theologici*, ed. H. Preuss, Berlin, 1863, Loc. XXXI, tract. 6,8 și le-am transformat prin prisma mea de gândire.

[15] Joh. Gerhard, *Loci Theol.*, *op. cit.*, XXXI, 6 paragraf 8: „tum aereum, videlicet totate aeraae regionis ab aquis et terra ad lunae usque orbem expansio; tum aethereum, videlicet firmamentum omnes sphaeras coelestes comprehendens..."

configuraţia şi rânduiala pământului sunt aşa de bogate, comparabilă celei cereşti cerului dar mai săracă. Dacă acceptăm cerul şi primul referat biblic în semnificaţie simbolică, atunci Creatorul l-a părăsit rapid pentru a se ocupa de pământ. Pe de altă parte, nu a existat în Vechiul Testament nici o referinţă la semnificaţia simbolică a cerului ca spaţiu sau locaş al lui Dumnezeu şi nici că el desemnează vreo creaţie expresă, specială, dar în acelaşi timp nu există nici o comparaţie a cerului în acest sens cu veşnicia şi incomensurabilitatea lui Dumnezeu Însuşi, astfel încât creaţia Sa să poată fi exclusă.

Avem de-a face în acest loc cu o ambivalenţă, care pe de o parte a condus la reducerea semnificaţiei simbolice a cerului spre o semnificaţie directă, adică la naturalizarea lui, iar pe de altă parte a dus prin reducerea semnificaţiei directe la o semnificaţie simbolică şi, în final, spre divinizarea lui. Nu este oare cerul nimic altceva decât o bucată a naturii sau prezenţa lui Dumnezeu Însuşi?

Pentru a ieşi din această ambivalenţă şi a evita abaterile vom vorbi acum despre cer în sensul deschiderii dumnezeieşti a lumii create de Dumnezeu. „Cerul naturii" nu poate desemna, precum la Johann Gerhard, cerul atmosferic şi cerul eteric, întrucât spaţiile aeriene şi sistemele stelare sunt domenii ale naturii. Mai mult, trebuie ca deschiderea transcedentă a tuturor sistemelor materiale să fie desemnată prin simbolul „cer", dacă trebuie să folosim cu sens deplin expresia teologică, având în vedere natura.

Dumnezeu locuieşte în cer, el acţionează din cer iar voia lui se împlineşte precum în cer aşa şi pe pământ. Noi înţelegem aici „cerul" ca fiind împărăţia energiilor, a posibilităţii (possibilitas) şi a puterii lui Dumnezeu (potentia). Din împărăţia posibilităţilor sale creatoare Domnul creează realitatea lumii, a cerului (stelelor) şi a pământului. Noi folosim aici termenul „lume" pentru acea parte a creaţiei simbolizată prin „pământ". De aceea se poate spune foarte puţin despre zidirea interioară a cerului. Dumnezeu creează în primul rând posibilitatea pentru realitatea lumii. El iese apoi din împărăţia posibilităţii sale pozitive, zidind, formând şi lucrând, şi intră în împărăţia realităţii. Această mişcare creatoare este exprimată prin direcţia

„din cer în afară". De aceea prin pământ este desemnată realitatea cognoscibilă, reală, determinabilă, definitivă a lumii în timp ce prin „cer" este desemnată posibilitatea incognoscibilă, nedeterminabilă, însă determinantă a lui Dumnezeu pentru pământ.

Dacă interpretăm cerul ca fiind împărăția posibilităților dumnezeiești, aceasta nu înseamnă să considerăm cerul ca fiind o posibilitate pentru pământ. Într-adevăr, împărăția posibilităților divine cuprinde și lumile posibile și posibilitățile pământești, dar posibilitățile divine nu se consumă, nu se epuizează în realitățile și posibilitățile pământului. Posibilitățile lui Dumnezeu sunt determinate prin Însuși Dumnezeul creator necreat, și de aceea în privința realității lumii nu sunt cuprinse ca virtualități (das Noch-Nicht-Wirkliche).

Împărăția posibilităților creatoare ale lui Dumnezeu au prioritate ontologică înaintea împărăției realității lumii și a inerentelor posibilități lumești. Ea este netrecătoare în comparație cu realitatea trecătoare, dar trecătoare, în comparație cu Dumnezeu Însuși. De aceea posibilitățile lui Dumnezeu nu sunt epuizate prin realizarea lor. Împărăția posibilităților lui Dumnezeu cuprinde posibilități în ambele semnificații: într-un sens pasiv și într-unul activ. Din posibilitățile sale Dumnezeu creează lumea, iar pe aceasta o face prin puterea Lui. Astfel, prin „cer" nu este cuprinsă numai împărăția posibilităților ci și împărăția puterilor lui Dumnezeu: posibilitatea și puterea ființei pământului. De aceea îngerii sunt desemnați ca fiind: αρξαι εξ'ουσια și κυριοτετες (Col. 1,16).

Însă nu sunt aceste posibilități și puteri ale lui Dumnezeu parte a esenței Sale veșnice, necreate? Totuși, nu devine cerul prin această interpretare echivalent cu Dumnezeu? Posibilitățile și puterile lui Dumnezeu care sunt desemnate prin simbolul „cer" nu sunt posibilitățile și puterile esenței sale veșnice în sine, ci posibilitățile și puterile lui Dumnezeu, Care S-a determinat pe sine Creator al unei lumi deosebite de El dar deschisă comunicării cu El. Așa cum „timpul creației" izvorăște din decizia creatoare a Domnului, precum „spațiul creației" apare din contracția-concentrarea prezenței pleromatice a lui Dumnezeu, tot așa sunt calificate posibilitățile și puterile lui

Dumnezeu desemnate prin „cer'', prin autodeterminarea lui Dumnezeu ca şi Creator şi ele sunt desfăşurate-dezvoltate de către Creator în timpul şi spaţiul creaţiei. În această privinţă cerul este prima lume pe care Dumnezeu a creat-o pentru ca din el să formeze pământul, să-l cuprindă şi în final să-l mântuiască.

Cerul este poziţia pregătitoare a posibilităţilor şi puterilor creaţiei, ale împăcării şi proslăvirii /glorificării lumii şi de aceea acest cer este numit „locuinţa lui Dumnezeu". Dumnezeu cel prezent în cer are un atât de nemijlocit raport cu posibilităţile şi puterile sale încât acestea nu capătă nici o formă proprie şi fixabilă, ci petrec complet în contemplarea şi slujba sa, precum se spune pe drept despre îngeri. De aceea raporturile intime ale posibilităţilor şi ale puterilor lui Dumnezeu câştigă în „cer" o semnificaţie exemplară şi întemeietoare de speranţă pentru raporturile realităţii lumii şi ale posibilităţilor lumeşti: voinţa Sa se petrece pe pământ „precum în cer". Dacă ţinem seama de caracterul speculativelor şi utopicelor imagini din cadrul reprezentările iudaice şi creştine ale cerului, se poate remarca: cât de ireale sunt întotdeauna împodobirile, cerul fiind mereu spaţiul posibilului, care invită la fantezia utopică. Raporturile în cer au pierdut în toate aceste reprezentări greutatea pământească: uşurinţa, agilitatea, plutirea, dansul, cântecul, jocul, sunt asociate în aceste imagini raporturilor-condiţiilor cereşti. Aceste asocieri a „lumii cereşti" indică împărăţia posibilităţilor, în care nu numai pentru Dumnezeu toate lucrurile sunt posibile, ci şi făpturile iau parte la mulţimea de posibilităţile creatoare ale Creatorului şi ale Iubitorului vieţii.

Dacă noi percepem „cerul naturii" din punct de vedere teologic ca şi împărăţia posibilităţilor Creatorului, atunci au loc în această împărăţie şi posibilităţile (create) ale făpturilor. Acesta este motivul obiectiv pentru preluarea şi însuşirea învăţăturii ideilor lui Platon prin Părinţii greci ai Bisericii[16].

[16] P. Evdokimov, *Nature*, în Scott. Journal of Theology, 1965, p. 1-22, p. 8 ş. u.; P. Gregorios, *The Human Presence. An Orthodox View of Nature*, Geneva, 1977, cap. V: *Gods Activity in the Word. Gregory of Nyssa and the classical Christian alternative*, p. 54 Ideia lui A. N. Whitehead că „eternal object'' slujeşte ca „potentiality for actual entities'' este de apreciat ca un soi

În împărăţia posibilităţilor Creatorului sunt pregătite modelele (Urbilder) pentru toate realităţile create. Ideile făpturilor nu sunt ideile veşnice ale divinităţii, ci ideile divine ale Creatorului. Ele sunt idei create. Ele sunt concepţii ale iubirii Domnului şi variaţii ale împărtăşirii creatoare ale bunătăţii Sale nemărginite. Dacă se pleacă de la Platon şi de la Sfinţii Părinţii ai Bisericii, adică de la faptul că ideile au unui grad mai puternic şi mai intens de fiinţă decât apariţiile senzoriale, numai atunci este de înţeles din punct de vedere teologic de ce ele sunt „în cer" şi de ce stau mai aproape de fiinţa veşnică a lui Dumnezeu decât întruchipările şi corespondentele lor de pe pământ. Atunci devine clar că întruchipările acestor idei pe pământ stau mai aproape interesului iubirii dumnezeieşti şi bucuriei sale creative decât modelele şi ideile înseşi. Potrivit tradiţiilor biblice, oamenii, iar nu îngerii, au trecere specială la Dumnezeu, trezind un interes aparte.

Cerul ca şi împărăţie a posibilităţilor şi puterilor lui Dumnezeu, este şi împărăţia formelor, pe care Dumnezeu „din cer'' le realizează pe pământ. Idealul tuturor formelor pe care Creatorul vrea să le realizeze şi pe care le va realiza, este împărăţia în care numele lui este sfinţit iar voia lui este făcută şi toate făpturile sale iau parte la slava Lui. De aceea această împărăţie este numită de oameni, în timp şi aici pe pământ, „împărăţia cerului" dar atunci ea trebuie să fie „cerul nou şi pământul nou", unite prin locuirea Sfintei Treimi în cer şi pe pământ. Am folosit pentru interpretarea cerului conceptul posibilităţii cu diferite calificări şi acum trebuie să încercăm să deosebim mai aprofundat aceste straturi ale posibilităţilor:

1. Toate procesele cognoscibile-perceptibile arată contexte ale realităţii şi ale posibilităţii: din realităţi posibile devin posibilităţi realizate.

2. Astfel de procese sunt date şi realizate prin posibilităţi pe care noi le-am numit posibilităţi creatoare. Întrucât la ele este vorba despre potenţe, ele nu se consumă în înlesnirea-mijlocirea posibilităţilor în curs de realizare, ci rămân calitativ superioare

de „notă de subsol" la Platon, însă una modernă şi relevantă; Whitehead, *Process and Reality*, op. cit. , p. 40 ş. u.

acestora. Cerul îl numim noi împărăţia sau câmpul de forţă al unor astfel de potenţe creatoare.

3. Desigur, aceste potenţe sunt din punct de vedere creator-creaţional doar în relaţie cu procesele perceptibile, în relaţie cu Dumnezeul creator, ele sunt potenţe create. Dacă El sălăşluieşte în ele, atunci ele sunt mediul Său nemijlocit şi se primesc neîntrerupt din izvorul dumnezeiesc al Duhului /Spiritului.

4. Dumnezeu Creatorul este izvorul posibilităţilor creatoare şi a potenţelor spre creaţie şi a desăvârşire al proceselor numite. În măsura în care Dumnezeu se desemnează-decide-determină ca şi Creator al lumii Sale, şi Se hotărăşte din deplinătatea posibilităţilor Sale pentru posibilităţile creatoare şi împotriva celor destructive, pentru procesul de creaţie şi împotriva neglijării sale, aşa cum spune învăţătura canonică.

Dacă această hotărâre este, totuşi, un canon esenţial, nu unul arbitrar, atunci toată abundenţa de posibilităţi ale esenţei-fiinţei dumnezeieşti intră în acest izvor al posibilităţilor creatoare. Nu există o „parte întunecată" în Dumnezeu, în care El ar putea fi reprezentat ca distrugător al creaţiei Sale şi al propriei sale fiinţe create. Dacă Dumnezeu Însuşi este cea mai mare bunătate şi cel mai înalt adevăr, atunci abundenţa (Fülle) posibilităţilor Sale este determinată prin fiinţa Sa. „Toate lucrurile sunt posibile la Dumnezeu'', această afirmaţie nu evidenţiază atotputernicia Lui nestăvilită ci puterea absolută a bunătăţii Sale.

5. Aceste deosebiri calitative ale posibilităţilor permit atunci să încercăm să interpretăm şi fenomenul răului: răul este pervertirea binelui, nimicirea fiinţei (Seiende), contestarea-negarea afirmării vieţii. La nivelul proceselor vieţii întotdeauna apar astfel de inversiuni ale posibilităţilor constructive în unele destructive. La nivelul oamenilor ele sunt recognoscibile-perceptibile ca procese ale separării păcatelor şi a înlăturării morţii. Există astfel de pervertiri, evident, şi în domeniul potenţelor care trebuie să facă posibile aceste procese vieţii. Ele împiedică şi distrug atunci aceste procese ale vieţii. Întrucât este vorba despre potenţe care nu se află în domeniul omului, dar care lucrează destructiv în el, vorbim despre puteri demonice ori satanice. Ele nu fac posibile procese vieţii, ci le fac imposibile.

Aceste dimensiuni ale răului transcendând oamenii şi pământul, sunt exprimate prin simboluri precum: „căderea îngerilor" sau prin „dominaţie satanică". Izbăvirea de rău semnifică de aceea şi reinstaurarea Binelui în posibilităţile vieţii pământeşti şi în potenţele cereşti, care fac posibile asemenea posibilităţi. Puterile devenite destructive înseşi sunt izbăvite, întrucât puterea lor este puterea creată şi, prin aceasta, bună, numai puterea lor distrugătoare a fost rea.

§ 3. Cerul lui Iisus Hristos

Este tipic pentru majoritatea dogmaticilor creştine să se ocupe în primul rând de cer în eshatologie[17]. Aceasta relevă orientarea lor mesianică: „cerul'' este locul celor fericiţi şi realitatea fericirii lor cereşti. El este simbolul nădejdii împlinite. Întrucât după înţelegerea lor creştină, prin harul lui Hristos şi în Biserica lui Hristos, începutul fericirii este deja prezent şi trăit, prin aceasta cerul este deja de aici deschis. Johann Gerhard a numit Biserica, pe care Dumnezeu a adunat-o aici pe pământ: coelum gratiae. Ea este „biserica luptătoare".

De aceea el a numit starea împreună cu Dumnezeu şi toţi îngerii Lui „biserica triumfătoare'' coelum gratiae: „cerul harului" este prezent aici în biserică, „cerul slavei" îi vor lua acolo cei fericiţi[18] . Această deosebire a cerului în privinţa istoriei sfinte a mântuirii a fost evident una generală[19]. Altceva deosebeşte teologul catolic Michael Schmaus. El defineşte

[17] Vezi Fr. Diekamp, *Katolische Dogmatik*, op. cit. , p. 436 ş. u. ; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* II, München, 1970, p. 799 ş. u. ; J. Gerhard, *Loci theol. XXVI, tract. 6 Fur das christliche Gemeinverstandnis typisch ist auch der „Himmel der Sehnsucht"*; H. Haring, *Was bedeutet Himmel ? Theologische Meditationen 55*, Einsiedeln, 1980.

[18] J. Gerhard, *Loci theol. , op. cit. XXXI, tract. 6 par. 9*: „Coelum spirituale est vel gratiae quod ecclesiae in terris militanti vel gloriae, quod vel Deo creatori, vel creaturis, beatis scil. Angelis et hominibus, puta ecclesiae in coeli triumphanti trbuitur''.

[19] Vezi *hutterus redivivus oder Dogmatik der ev. luth. Kirche*, Leipzig, 1836, p. 352.

„cerul în forma lui desăvârşită" ca fiind împreună-comuniunea lui Dumnezeu cel care se arată nemijlocit cu oamenii care au reuşit definitiv să împlinească ţelul lor creştin. El deosebeşte un „cer anticipat" (Vorhimmel) pentru credincioşii în Hristos după moartea lor şi înaintea învierii lor şi un „cer deplin" (Vollhimmel), care se va realiza la Parusia lui Hristos [20]. Noi preluăm aici deosebirea lui Johann Gerhard şi deosebim coelum gratiae de coelum gloriae dar nu din punct de vedere eclesiologic ci hristologic.

Coelum gratiae se deschide şi este recunoscut în mişcarea lui Dumnezeu de eliberare şi de mântuire a lumii. O parte din această mişcare divină este înomenirea Fiului, iar cealaltă parte este Înălţarea lui la cer. Noi percepem această mişcare divină având în vedere aici numai raportul dintre cerul şi pământ.

Coelum gloriae se deschide şi este recunoscut în venirea slavei dumnezeieştii Treimi. Prin venirea slavei Domnului, cerul şi pământul" vor fi re-create. Fericirea definitivă va fi trăită „ pe pământ precum în cer''.

În diferenţa teologică dintre „cerul harului" din prezent şi viitorul „cer al slavei" se află puncte de contact cu proiectele moderne-iluministe, religios-criticiste şi utopice ale „cerului pe pământ". Nu este „cerul" cu adevărat viitorul pământului şi utopia vieţii în sfârşit împlinite? Poate că totuşi din cerul slavei se vorbeşte altfel decât în forma viziunii viitorului unui „pământ nou''?

Înomenirea Fiului este în chip esenţial un eveniment prin care Dumnezeu se leagă-uneşte cu umanitatea, însă acest eveniment nu a fost văzut în tradiţiile nou-testamentare şi în teologiile paleo-bisericeşti numai în dimensiune antropologică ci şi în dimensiunea lui cosmologică. Într-adevăr, hristologiile moderne s-au limitat la semnificaţia antropologică a înomenirii lui Dumnezeu, iar semnificaţia cosmologică a acesteia a fost neglijată. Aici nu este vorba numai despre decorurile bogate ale istoriei Crăciunului, când potrivit Luca 2,9-15, s-a deschis cerul, îngerul a apărut întru slava lui Dumnezeu şi a vestit Evanghelia Naşterii Mântuitorului. Nu este numai ceva poetic când în vechiul colind „ O, Heiland, reiss die Himmel auf ...'' se spune :

[20] M. Schmaus, *op. cit.* , p. 799.

„Schlag aus, o Erd; o Erd, schlag aus'' . Cu adevărat acesta este mesajul îngerului, îndreptat către pruncul Sfânt ce stă în iesle, dar nu trebuie să fie trecute cu vederea nici epifaniile însoţitorilor Săi cosmici.

Simbolul „cerului închis" este la istoria căderii în păcat un semn al judecăţii lui Dumnezeu şi al înstrăinării în care sunt izgoniţi oamenii. „Cerul închis" este un semn şi al faptului că Dumnezeu îşi ascunde faţa Sa. „Cerul întunecat" este înfăţişat ca semn prevestitor al judecăţii apocaliptice. În acest context „cerul deschis" semnifică faptul că timpul harului începe, că Dumnezeu îşi întoarce sa către oameni, că înstrăinarea de viaţa adevărată a fost depăşită şi „poarta" spre paradisul vieţii dorite este deschisă.

„Cerul deschis" mai semnifică faptul că pământul a devenit iarăşi roditor. La Isaia. 45,8, acest lucru este înţeles într-un mod superior când se vorbeşte despre „ploaia sau rourarea dreptăţii" din cer şi de „odrăslirea mântuirii'' din pământul deschis. În spatele acestei semnificaţii înalte stă precizarea: dacă cerul se va deschide, atunci pământul va deveni roditor şi viaţa se va naşte. În acest sens, Evanghelia este vestea cerului care a fost deschis şi care acum deschis este (Mt. 3, 16, F. Ap. 7, 55 f, Efes.1, 20f), căci Iisus „l-a văzut pe Satana ca un fulger căzând din cer " (Lc.10, 18). Evanghelia este în acest sens şi vestirea împăcării cu natura şi a pământul roditor.

În Epistola către Efeseni şi în cea către Coloseni, semnificaţia cosmică a lui Hristos este dezvoltată teologic într-un mod deosebit de expresiv: „toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, să fie iarăşi adunate în Hristos..." (Efes.1,10). Întrucât în următorul verset oamenii sunt pomeniţi în chip special, este de gândit aici la cosmos: în Hristos trebuie ca şi spaţiul ceresc şi ţinutul pământesc să fie unificate. Din unificarea lui va rezulta o nouă comunicare între ele şi din comunicarea lor va rezulta o viaţă nouă. „ Întru El au fost zidite toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute" (Col. 1,16). Pentru ca „prin El pe toate întru El să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, pace făcând prin El, prin sângele crucii Sale " (Col. 1,20).

Chiar şi aici următorul verset vorbeşte înainte de toate despre oameni, astfel încât pacea lui Hristos, adusă de El prin cruce, cuprinde, astfel, cerul şi pământul. În mişcarea-iconomia lui Dumnezeu, înomenirea şi devotamentul Său pe cruce se deschide şi cerul pentru pământ şi pământul pentru cer, pământul şi cerul sunt recapitulate în Hristos şi ajung pacea covârşitoare a lui Hristos la o comuniune deschisă, întreolaltă.

Învierea lui Hristos din morţi este legată întotdeauna, în Noul Testament, de întronarea Lui ca Domn al puterii. Mărturisirea lui Hristos ca Împărat şi mărturisirea Lui ca Dumnezeu, Care a înviat din morţi sunt nedespărţite (Rom. 10, 9). Ca domnie a lui Hristos Cel Înviat, stăpânirea Sa se întinde dincolo de cercul celor ai Săi şi a fost privit de la început în dimensiunile cosmice: El „pe care cerul trebuie să-l primească''(F.Ap. 3, 21). El stă „de-a dreapta Tatălui în cer" şi stăpâneşte peste „toate lucrurile" (Efes. 1, 20f; Col. 3, 1). Lui „îi este dată toată puterea în cer şi pe pământ" (Matei 28, 18). Cel Înviat nu domneşte numai asupra Bisericii, ci şi asupra cerului şi pământului. Creatorul I-a încredinţat stăpânia peste lumea Sa. De aceea El umple cerul şi pământul cu slava vieţii Sale înviate şi va înnoi universul. Văzutul şi nevăzutul creaţiei sunt aduse într-o asemenea comuniune prin dominaţia Sa astfel încât nevăzutul numai înspăimântă oamenii şi pământul prin posibilităţile şi potenţele lui, ci le slujeşte (Rom. 8, 38, Efes. 4, 8; Col. 1, 16). Cerul şi pământul redevin roditoare, fertile. Deci mişcarea lui Dumnezeu-iconomia prin înviere şi înălţare pune universul în mişcare spre împărăţia slavei care va veni.

Am interpretat cerul ca fiind împărăţia energiilor, a posibilităţilor şi a potenţelor divine. Când se deschide cerul atunci acest lucru semnifică faptul că energiile şi posibilităţile lui Dumnezeu apar în lumea văzută, pentru a se deschide sistemelor vieţii în curs de deschidere şi să le conducă spre un viitor al lor, nou şi mai bogat Atunci devine posibil ceea ce mai înainte era imposibil. Capătă trezvie şi se eliberează puterile care înainte erau legate. Se deschide un viitor, care era închis şi inaccesibil. În realitatea lumii văzute se trezesc posibilităţile schimbării şi ale prefacerii ei în Împărăţia lui Dumnezeu. În mod sigur oamenii percep aceste schimbări ale cerului şi ale

pământului, survenite prin înomenirea şi prin învierea lui Hristos, prin credinţă, în primul rând în ei înşişi şi în propriul lor cerc de viaţă. Acest lucru nu înseamnă că aceste modificări sunt restrânse doar la oameni. Realităţii lumii cerului şi pământului, liberate şi preschimbate prin mişcarea-iconomia lui Dumnezeu în Hristos, nu-i sunt puse graniţe.

Ne-limitarea apariţiei unei lumi noi sub domnia lui Iisus Hristos este exprimată prin dimensiunile cosmologice amintite. Prin ele va fi dezvăluită şi nevoia mesianică a vechiului cer şi a vechiului pământ.

Este însă cerul în fond nimic altceva decât un „semn simbolic pentru Dumnezeu"[21]? Oare nu ne indică înălţarea lui Hristos adevărul că Hristos este acolo unde este şi Tatăl? În ceea ce priveşte cosmologiile omogene moderne, care nu mai cunosc o lume duală, ele se învecinează cu aceste poziţii. Această divinizare a cerului face de fapt superflue reprezentările spaţiale şi speculaţiile despre alte lumi. „Nu cerul este acolo, unde Dumnezeu este, ci unde este Dumnezeu, este şi cerul"[22]. Dacă prin cer este avută în vedere „preajma-apropierea lui Dumnezeu", atunci nu cerul determină unde este Dumnezeu, ci Dumnezeu determină unde este cerul. Reprezentarea cerului este introdusă-implicată prin aceasta în imaginea lumii (Weltbild). De aici decurge plătirea preţului unei creaţii duale în reprezentarea unei lumi unitare, omogene, total transparentă şi complet disponibilă omului[23]. Dacă cerul este îndepărtat din învăţătura despre creaţie atunci va fi mai greu să înţelegem pământul ca şi creaţie a lui Dumnezeu.

Divinizarea modernă a cerului îşi are preistoria sa în ortodoxia veche protestantă. În cearta dintre luterani şi reformaţi despre prezenţa reală a lui Hristos în Euharistie a fost pusă şi noţiunea de cer în discuţie: oare Hristos a înviat şi S-a înălţat „la cer" sau este El atunci certo loco în cer şi prezent pe pământ în Euharistie numai prin puterea Sfântului Duh? Sau este înălţarea Lui la cer identică cu „şederea de-a dreapta Tatălui" şi această

---

[21] Ibidem.

[22] G. Ebeling, *Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater*, Tübingen, 1963, p. 24.

[23] M. Welker, *op. cit.*, p. 205.

ședere de-a dreapta înseamnă participarea Lui la prezența reală, universală și la stăpânirea lui Dumnezeu peste lume? În timp ce teologii reformați, urmându-l pe Calvin, gândeau corporalitatea concretă a lui Hristos Cel Înviat, limitat spațial în cer, și făgăduita sa Parusie în slavă „de unde va să vină...", teologii luterani, urmându-l pe Luther, îl vedeau pe Hristos înălțat, participând-părtaș la toate proprietățile dumnezeirii, deja de acum prezent real pe pământ. Aici lăsăm de o parte întrebările și polemicile pasionante de odinioară despre corporalitatea lui Hristos Cel Înviat și Înălțat și despre Parusia așteptată și problematizăm reprezentările cerului care le corespund.

Într-o afirmație împotriva lui Zwingli, Luther echivalase „cerul" cu prezența lui Dumnezeu, pentru a evidenția faptul ca Hristos cel pămîntesc este în același timp în cer: „ Deci ceea ce este în și înaintea lui Dumnezeu, aceea este în cer''[24]. Mai târziu el și-a întemeiat concepția sa despre prezența reală a trupului lui Hristos pe șederea lui Hristos de-a dreapta Tatălui. „Dreapta Tatălui" semnifică atotprezența ființială a lui Dumnezeu. De aici Luther a dedus că „Hristos este în același timp în cer și trupul Lui este prezent în Euharistie"[25]. De atunci, progresiv, teologii luterani nu au mai conceput cerul ca pe un loc cosmic ori ca un domeniu nevăzut al creației, ci l-au echivalat cu pe puterea, prezența și slava lui Dumnezeu. Acest lucru e posibil numai dacă nu se mai face diferență între înălțarea de-a dreapta Tatălui și șederea de-a dreapta Tatălui înseamnă participarea: șederea de-a dreapta Tatălui înseamnă atunci deplina participarea a lui Hristos, după natura sa omenească, la proprietățile naturii dumnezeiești. Înălțarea lui Hristos la cer reprezintă atunci expresia simbolică pentru îndumnezeirea ei. Trupul lui Hristos este atotprezent „în cer și pe pământ". Dreapta lui Dumnezeu nu poate fi localizată ca fiind „în cer", precum stabilește simbolul de credință apostolic, ci nu este altceva decât atotputerea și atotprezența lui Dumnezeu în cer așa și pe pământ[26]. Nici cerul

---

[24] Luther, *Vom Abendmahl Christi. Bekentnnis*, WA 26; Bo A 3, p. 408.

[25] Ibidem, p. 389.

[26] J. Gerhard, *Loci theologici, XXI, 89*: „Christus ita adsenditin coelum, ut ascenderit etiam super omnes coelos et consederit ad dextram Dei... Ubi observa, adsendionem Christi ad coelos in sacris literis non tantum describi

şi nici prezenţa lui Dumnezeu nu mai pot fi gândite spaţial, iar aceasta înseamnă: „Cerul în sens strict este numai Dumnezeu"[27] Acest lucru semnifică faptul că: „cerul în cel mai puternic sens este singur numai Dumnezeu".

Johann Gerhard n-a desemnat coelum gloriae ca pe un loc creat, ci ca maiestatea necreată, veşnică, nevăzută, nelimitată şi atotputernică a lui Dumnezeu[28]. El a lăsat cerul necreat să se dizolve în Dumnezeu Însuşi, întrucât Dumnezeu singur este viaţa veşnică şi mântuirea veşnică. În măsura în care lumea este anihilată, nimicită, Dumnezeu devine în cele din urmă lumea oamenilor. Aici nu voi prezenta consecinţele pentru eshatologia unei mântuiri concepute fără lume.

Pentru reprezentarea „cerului şi a pământului", cerul este împărţit în prezenţa lui Dumnezeu necreată, pe de o parte şi domeniul atmosferic şi eteric al pământului, pe de cealaltă parte. „Cerul naturii'' pierde transcendenţa sa în raport cu pământul, dacă cerul lui Dumnezeu (coelum spirituale) nu mai transcende în creaţie, ci este echivalent cu Dumnezeu. Această consecinţă a fost lăudată ca fiind depăşirea imaginii lumii (Weltbild) medievale[29]. Pentru înţelegerea lumii ca şi creaţie această

---

abstracte et distincte, ut sit solus adscendionis motus, quo corpus Christi locali metastasei e terra evectum ac subinde ad coelos altius elevatum (qua ratione adscensio et exaltatio Christi distinguuntur), sed etiam concrete et conjuncte, ut adscensio simul complecator exaltationem Christi ad dextram Dei"; Heppe-Bizer, *„Zur reformierten Auslegung von Himmelfahrt und Sitzen zur rechten Gottes"*, p. 390 ş. u.; Rijssen: „Nos Christum localiter, visibiliter et corporaliter e terra in coelum tertium supra coelos adspectabilis evectum fuisse statuimus; non per presantiae visibilis et familiaris conversationis tantum subductionem, sed per veram et localem naturae suae humanae trabslationem, ubi mansura sit usque ad diem iudicii, ut licet praesens semper sit nobiscum gratia sua et spiritu ac divinitate, non amplius sit tamen nobiscum praesentia corporali carnis suae."

[27] K. Stock, *Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt*, Munchen, 1971, p. 113. Despre concentrarea cerului la Dumnezeu a se vedea o privire critică la P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gutersloh, 1957, p. 358.

[28] J. Gerhard, *Loci theol. XXVI tract. 6 paragraf 8*: „Coelum gloriae, quod Deo tribuitur, non significat locum aliquam creatur, sed increatum, aeternam, invisibilem, infinita met omnipotentam Dei majestatem."

[29] W. Elert, *Morphologie des Luthertums I*, München, 1931, ed. Rev. 1952, p. 220 ş. u.

divizare a cerului a acționat stânjenitor: cerul a fost înălțat în transcendența maiestății necreate a lui Dumnezeu, iar lumea a fost adusă în totala imanență. Transcendența interioară și relativă a creației, care a fost desemnată cu simbolul „cer" a fost dislocată.

Divinizarea luterană a cerului a fost una din premisele pentru „ critica cerului" modernă care a condus la ateism: dacă cerul și Dumnezeu sunt echivalente, atunci odată cu cerul cade și Dumnezeu.

§ 4. „Critica cerului" în modernitate

Ludwig Feuerbach studiase teologie luterană, înainte să ajungă critic al religie, urmărind filozofia lui Hegel, și filozof senzualist. Egalizarea luterană a cerului și a lui Dumnezeu este premisa pentru critica lui care dorea să aducă cerul și pe pământ: „Cu adevărat nu este nici o diferență între viața absolută, care este gândită ca Dumnezeu, și viața absolută care este gândită ca cer, doar că cerul este întins în lung și în lat, iar în Dumnezeu este concentrat într-un singur punct."[30] Reprezentarea potrivit căreia Dumnezeu ar fi cerul concentrat, iar cerul Dumnezeul expandat, este posibilă numai dacă diferența dintre cer și pământ este omisă și dacă Dumnezeu și cerul sunt de aceeași calitate. Ca un al doilea argument pentru identitatea dintre Dumnezeu și cer, Feuerbach aduce reprezentarea eshatologică „a cerului" ca nădejde împlinită:

„Aici nu este așa, cum trebuie să fie – lumea aceasta trece – Dumnezeu este Ființa care este așa cum trebuie să fie. Dumnezeu îmi îndeplinește dorințele – aceasta este doar personificarea populară a propoziției-dogmei: Dumnezeu este Cel care împlinește-satisface, El este realitatea, ființa împlinită a dorințele mele. Dar cerul este existența care corespunde

[30] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), Berlin, 1956, cap. 19, p. 272. Pentru rădăcinile religioase și teologice ale lui Feuerbach a se vedea R. Lorenz, *Zum Ursprung des Religionstheorie Feuerbachs*, în Ev Th 17, 1957, p. 171 ș. u.

dorințelor mele, nostalgiei mele deci nu este nici o diferență între Dumnezeu și cer"[31].

Văzut dinspre greșeala logică, prin care l-a făcut pe Dumnezeu în aceeași propoziție din „împlinitorul" dorințelor „ ființa împlinită a dorințelor" a viselor mele, Feuerbach are și în această privință destul temei să se refere la teologia luterană: echivalarea dintre cerul slavei cu Dumnezeul necreat și veșnic Însuși conduce și în eshatologie să nu se mai admită nici o diferență între Dumnezeu și cer și să egalizeze „împlinitorul" cu împlinirea nădejdii.

Orice echivalare este, totuși, rezultatul unei mișcări: dacă Johann Gerhard a echivalat cerul cu Dumnezeu, tot astfel procedează și acum Feuerbach cu Dumnezeu și cerul. Că cerul este echivalent cu Dumnezeu, pentru el nu e nevoie de vreo dovadă ci doar de un indiciu întrucât este evident:

„Așa cum gândește omul cerul său, așa îl concepe și pe Dumnezeul său; ceea ce este specific în cuprinsul cerului lui este specific și în cuprinsul Dumnezeului său, numai că în cer este condus și împodobit senzorial, în Dumnezeu este doar proiect, concept. Cerul este de aceea cheia celor mai ascunse mistere ale religiei... De aceea sunt religiile așa de diferite ca și împărățiile cerești, și sunt așa de mult diferite împărățiile cerești, când sunt deosebiri esențiale între oameni. Chiar și creștinii înșiși concep cerul atât de divers.[32]

Cu acest lucru este dovedit pentru Feuerbach că Dumnezeu este cerul și el susține pentru fiecare om inteligent faptul că „cerul este adevăratul Dumnezeu al oamenilor". În observația lui este sigur corect faptul că împărăția împlinirii dorințelor și a visurilor este împărăția posibilităților și de aceea pare așa de variabilă în conținut: fiecare cu conținutul său. Promisul cer eshatologic al slavei a atras la sine întotdeauna viziunile speranței și visurile oamenilor. Acest viitor a fost, atâta timp cât a fost legat de Dumnezeu, „atotposibilul". Variabilitatea determinărilor de conținut ale cerului este obiectiv întemeiată

[31] Ibidem, p. 273.
[32] Ibidem, p. 274.

mai ales pe caracterul de posibilitate al cerului şi, subiectiv, pe speranţele şi dorinţele iscate prin făgăduinţele dumnezeieşti.

Când Dumnezeu Însuşi este făcut pentru împlinirea speranţelor şi dorinţelor umane, atunci cerul este pierdut.

Atunci, în împlinire, Dumnezeu şi omul devin o singură fiinţă: Dumnezeu este atunci om, iar omul este Dumnezeu şi această stare dumnezeiască nu mai cunoaşte nici o transcendenţă, întrucât nu mai există în ea diferenţe calitative între Dumnezeu şi om, între cer şi pământ şi între posibilitate şi realitate. Feuerbach nu a „redus" de fapt teologia la antropologie, ci a echivalat teologia cu antropologia, atunci când afirma: ambele vorbesc despre aceeaşi fiinţă. De aceea critica religiei sfârşeşte la el în antropoteism şi prin îndumnezeirea vieţii: „viaţa este Dumnezeu, gustul vieţii este gustul lui Dumnezeu, adevărata bucurie de a trăi şi plăcerile vieţii sunt adevărata religie".

Critica religiei a lui Feurebach este una religioasă, iar nu nereligioasă. Ea serveşte la stabilirea „religiei acestei lumi" (Religion des Diesseits), religia pământului şi înalţă politica la nivelul unei noi religii. Patosul lui profetic este întemeiat prin acest enunţ: „În locul divinităţii în care se împlinesc cele mai neîntemeiate şi luxuriante, năzuroase dorinţe ale oamenilor, vom aşeza specia umană ori natura, în locul religiei, educaţia, în locul lumii cereşti de dincolo de mormânt, lumea pământească de dincolo de mormântul nostru, adică viitorul istoric, viitorului omenirii."[33] Transformarea lumii cereşti în lumea viitorului istoric a devenit baza criticii religiei continuată de către Karl Marx.

Pentru Feuerbach, în dualitatea dintre cer şi pământ, se arată numai divizarea omului scindat lăuntric. Dacă omul ajunge la sine însuşi, atunci el anulează dualitatea cerului şi a pământului, a posibilităţii şi a realităţii, al esenţei şi existenţei. Reducerea critică a cerului pe pământ îl aduce pe om la sine

---

[33] L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion* (1845), Berlin, 1913, p. 308. Exact în sensul lui Feuerbach a scris şi Rilke: „Calităţile devin Dumnezeu, care este inexprimabil şi a nereceptionabil şi revin creaţiei, iubirii şi morţii...Tot ceea ce este profund şi intim al nostru, pe care Biserica a sustras în această lume, se întoarce; toţi îngerii s-au hotărât să cânte pe pământ". Apud. R. Guardini, *Zur R. M. Rilkes Deutung des Daseins, Berna*, 1946, p. 21.

însuşi şi natura la identitatea ei. De aceea cerul trebuie să devină viitorul istoric al acelui om care a ajuns la sine însuşi.

Pentru Marx, totuşi, omul nu este „o ființă abstractă, plutind în afara lumii": „Omul este lumea omului, stat, societate. Acest stat, această societate produce religia, o conştiință universală inversată-intervertită, întrucât ele sunt o lume inversată, răsturnată."[34]. De aceea cerul religios nu poate fi redus la oameni individuali, identici cu sine, ci numai la autentica societate pan-umană.

Acest viitor istoric este obiectul luptei muncitorului care se eliberează pe sine. Religia este de aceea „expresia adevăratei sărăcii" şi „protest împotriva adevăratei nenorociri". „Critica cerului nu poate să se prefacă, precum la Feuerbach, în binecuvântarea pământului, ci trebuie să fie transformată într-o „critică a pământului". Critica religiei trebuie să fie o critică a societății. Ea se termină de aceea pentru Marx într-un imperativ revoluționar „ca să răstoarne toate comportamente în care omul este o ființă umilită, îngenuncheată, părăsită şi neluată în seamă''[35]. Marx preia critica lui Feuerbach asupra cerului, dar o preschimbă cu mai mult realism. Şi el pune în locul insolvabilei dualității dintre cer şi pământ, diferența în curs de desființare dintre starea prezentă şi viitorul istoric omenirii. Dar acest „viitor istoric" poate fi realizat, întruchipat, numai în imperativul revoluționar: secretul aflat al religiei nu este omul, ci societatea viitoare umană autentică, în unitatea ei cu natura. Societatea pan-umană nu trebuie să fie altceva decât „cerul pe pământ", precum pentru Feuerbach, omul identic cu sine este adevăratul Dumnezeu pe pământ. Asta înseamnă însă că acea societate desăvârşită, pan-umană, adică societatea comunistă trebuie să fie o societate fără cer. O societate lipsită de cer este pe de o parte o societate fără religie, în orice caz fără ceea ce se numea „religie" în istoria societăților neomeneşti, iar pe de o parte este o societate fără posibilități şi fără alternative, în tot cazul fără acele posibilități alternative a căror memorie a fost păstrată până în prezent în cerul religiilor. Dacă această societate

---

[34] K. Marx, *Die Frühschriften*, *op. cit.*, p. 208.
[35] Ibidem, p. 216.

fără transcendenţă trebuie să fie un sistem social închis, atunci ea trebuie să devină o societate, în care potrivit înţelegerii omului de până acum, omul dispare.

Ernst Bloch a recunoscut aceste consecinţe ale criticii religiei din cadrul filozofiei identităţii, la Feuerbach şi la Marx şi a încercat să le evite printr-o reconfigurare a criticii marxiste asupra religiei. El a reînnoit întrebarea despre cer: „Ce este cu spaţiul vid, pe care îl lasă în urma sa încetarea-lichidarea ipostazei divine?"[36] În timp ce Feuerbach avea în vedere forma mistică a creştinismului, Bloch a încercat să preia critic forma mesianică a creştinismului. Esenţa religiei este pentru el „speranţa în totalitate, „unde există speranţă, există religie"[37]. Cerul religios ar cuprinde toate formele simple dar ipocrite de liniştire a oamenilor în suferinţa lor pământească, însă mai cuprinde şi imagini puternice ale speranţei umanităţii. De aceea Bloch preia în critica lui aspra religiei metoda reducţiei a lui Feuerbach, dar o întrebuinţează altfel: nu antropologia, ci eshatologia este adevărul religiei[38]. Dublarea religioasă a lumii în cer şi pământ provine din dihotomia fundamentală a omului între „apariţiile lui existente şi esenţa sa inexistentă"[39].

Această dihotomie îl domină nu numai pe om ci şi întreg cosmosul. Precum omul nu îşi are adevărata lui esenţă în sine, ci în primul rând înaintea sa, aşa este şi natura „un rezervor uriaş al viitorului". Viaţa din afară este la fel de puţin gata precum este viaţa în interior, care lucrează în acest exterior. Om şi lume, amândouă trebuie să fie înţelese în procesul istoriei sau devenirii lor, în care este vorba despre adevărul lor şi despre identitatea lor.

Imaginile religioase ale cerului sunt de fapt imagini ale viitorului care descriu cu o insistenţă crescândă incognito-ul omenesc şi cosmic, pentru a descoperi sâmburele existenţei şi temeiul lumii. Pentru Bloch „împărăţia" devine conceptul simbolic central al apocalipsei omului şi cosmosului. Potrivit înţelegerii sale, creştinismul a făcut din „mistica cerului"

---

36 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, p. 1524 ş. u.
37 ibidem, p. 1404.
38 ibidem, p. 1416.
39 ibidem, p. 1520.

„mistica Fiului omului", iar de la „slava lui Dumnezeu" s-a ajuns la „slava comunității mântuite". În mod consecvent, creştinismul nu a mai văzut cerul „deasupra noastră" ci „înaintea noastră" şi nu a mai desemnat locuința lui Dumnezeu spațial, ci temporal, n-a mai determinat-o cosmologic ca cer, ci eshatologic ca împărăție.

Ca şi pentru Feuerbach sunt şi pentru Bloch imaginile lui Dumnezeu şi noțiunea de Dumnezeu proiecțiile nostalgiei umane impregnate de suferința în care oamenii suspină. Aceste reprezentări religioase țin de iluminism, să le recunoaştem ca imagini ale dorinței oamenilor şi să le însuşească din nou ca atare. Dar nu este vidul, golul, în care iluziile divine au fost proiectate şi mai puțin decât aceste iluzii cel puțin existente? Oare, nu pretinde, de fapt, simpla oglindire şi re-oglindire prin care ele pot să existe, ceva ce nu este lumină, aparență, dacă la arătare dublează, adică o oglindă?"[40] De aceea Bloch a adresat această întâmplare lui Feuerbach „Ce este cu spațiul vid?" „Problema spațiului proiecțiilor religioase nu este pentru el o problemă de aparență. Într-adevăr, el nu este existent în sensul facticității. El nu este nici o realitate ideală în sensul teoriei platonice a celor două lumi. Pentru Bloch, el este „o realitate încă-nedecisă, menținută deschisă pentru posibilitatea viitorului", toposul deschis de ceea ce stă înaintea noastră, novamu-l, în care şirurile de scopuri umane mijlocesc mersul înainte "[41]. Acest ante-spațiu al viitorului menține posibilitatea totului şi a nimicului, a cerului şi a iadului.

Critica ateistă a religiei lasă acest ante-spațiu şi îl deschide în felul următor: Fără acest spațiu vid „utopic-real" nu ar exista „utopia împărăției". Zeii sunt pentru Bloch proiecții şi himere, dar spațiul în care ele au fost proiectate şi imaginate este viitorul real. „Homo absconditus reține prin aceasta o sferă permanentă pre-ordonată, în care el, când el nu dispare, permite, face

[40] Ibidem, p. 1529; vezi P. Tillich, *Systematische Theologie I* (1951), Stuttgart, 1956, p. 248: „Sfera, în care imaginile divine sunt proiectate, nu este ea însăşi proiecție. Ea este necondiționatul în ființă şi sens. Ea este ceea ce ne solicită necondiționat".

[41] E. Bloch, *op. cit.*, p. 1350 ş. u.

posibilă intenţia, planul său apariţia sa cea mai radicală în lumea sa stabilită "[42]. Prin aceasta, Ernst Bloch a reabilitat cerul, în antiteză cu Marx şi Feuerbach. Într-adevăr, el s-a metamorfozat de la sfera spaţială de „deasupra noastră" la sfera temporală din „'naintea noastră", însă acest „ante-spaţiu" este mai mult decât „viitor istoric'' întrucât cuprinde şi ceea ce viitorul istoric sfârşeşte: totul sau nimic, corupţia-pervertirea sau viaţă împlinită. El conţine posibilitatea atât posibilitatea viitorului istoric, cât şi a viitorului eshatologic, a viitorului şi a veşniciei. În acest loc, Bloch rămâne ambiguu: „principiul speranţei'' sfârşeşte cu o perspectivă a patriei identităţii, în timp ce „dreptul natural şi demnitatea umană " sfârşeşte cu perspectiva unei societăţi deschise, solidare şi religioase. Întrebarea critică care reiese din această ambiguitate este următoarea: dacă cerul posibilităţilor Dumnezeului creator este transformat în ante-spaţiul viitorului posibil fără Dumnezeu, când vor fi fost create aceste posibilităţi? Dacă din diferenţa calitativă a posibilităţilor creatoare în raport cu lumea, o diferenţă încă doar cantitativă a virtualului (*Noch-Nicht-Wirklichen*) este făcută reală, este prevăzut sfârşitul acestor posibilităţi. Când cerul este transformat în viitor istoric, atunci trecutul lui poate fi previzibil, întrucât el pierde atunci dimensiunea eternităţii. Principiul speranţei al lui Bloch trăieşte de fapt din ceea ce el vrea să nege: viitorul poate trece în locul cerului numai atâta timp cât el reprezintă împărăţia cerului iar oamenii pot să aştepte viitorul eshatologic şi să spere în viitorul istoric. Un viitor istoric fără cer nu poate să devină ante-spaţiul speranţei şi al motivaţiei unei mişcări istorice. „Transcenderea fără transcendenţă", aşa cum a propus Bloch, face din infinit(nemărginire), veşnicie şi din năzuinţa spre desăvârşire, un simplu „mereu mai departe". Reducerea teologică a cerului la Dumnezeu a condus critica cerului la ateism. Încercarea lui Bloch de reabilitare a cerului fără Dumnezeu arată necesitatea acestei categorii în vederea ante-spaţiului posibilului înaintea realului. Un cer fără Dumnezeu nu oferă pământului nici un viitor, în care fericirea,

[42] E. Bloch, *op. cit.*, p. 1530 ş. u. Vezi şi J. R. de la Pena, *Das Element der Projektion und der Glaube an den Himmel*, în Conc (D) 15, 1979, p. 178-183.

facem deosebire calitativă între potențele creatore ale lui Dumnezeu pentru lume și cele ale lumii, noi putem face atunci o delimitare între viitorul istoric și cel eshatologic al lumii. Deosebirea ne duce apoi spre înțelegerea *permanentei comunicări* a potențelor divine față de lume și față de posibilitățile ei, deoarece acestea din urmă sunt posibile doar prin acelea. Permanenta *posibilitate a acestor potențe* susține lumea întru ființare și toate celelalte sisteme biotice, deoarece ele sunt deschise spre orice sistem deschis sau nou. Exprimat teologic, creația trăiește prin permanenta influență a energiilor Duhului lui Dumnezeu. simbolic spus: deoarece și câtă vreme cerul este deschis, lumea are un viitor.

Prezența lui Dumnezeu se poate înțelege *spațial*, în cer, adică în domeniul propriilor posibilități creatoare, și se mișcă spațial de la cer spre pământ. Înțeleasă *temporal*, prezența Sa cerească este *o prezență eshatologică*: El este prezent în împărăția Sa și această împărăție este viitorul pământului și prin acest viitor se va schimba și istoria terrei.

Aici trebuie să facem o deosebire clară între *cer* și *împărăția lui Dumnezeu*. Dacă cerul este acum locul prezenței lui Dumnezeu, el nu va fi și scena Împărăției slavei. *Împărăția slavei* are în vedere de asemenea, pe de o parte, atât prezența Sa cerească, cât și noua prezență a lui Dumnezeu. împărăția slavei circumscrie nu doar cerul, ci și pământul, și presupune creația unui „cer nou" și a unui „pământ nou". Nu doar pământul are nevoie de o nouă creație, pentru a-l scăpa de suferință, de durere, de geamăt și moarte, ci și cerul are nevoie de ea. Acest lucru ar fi cu totul de neînțeles, dacă cerul ar fi deja de acum locul mântuirii și al fericirii. Despre suferințele și poziția cerului nu trebuie să se facă nici o speculație supranaturală, deoarece față de sfârșitul lui prin sânge și lacrimi, „plânge chiar și cerul". Cerul și pământul sunt, prin creația lor, total diferite, însă ele coexistă în comunitatea creației și se află într-o permanentă comunicare. Tot ceea ce se întâmplă pe pământ, atinge și cerul: fratricidul lui Cain „strigă către cer", la fel, „bucurie se face în ceruri pentru un păcătos care se pocăiește". Dacă se ajunge la reprezentarea creștină, comună, despre faptul că sufletul după moarte merge în ceruri, atunci înseamnă că el încă nu este mântuit, ci își așteaptă această mântuire, care va face un cer nou și un pământ nou, în care cei morți vor fi readuși în trupuri.

Împărăţia slavei este aşteptată „precum în cer, aşa şi pe pământ”. Ea trebuie să înnoiască cerul şi pământul. Ce va aduce ea cerului şi pământului? Noi vom clarifica acest lucru făcând trimitere spre eshatologie. Împărăţia slavei este locaşul Sfintei Treimi împreună cu creaţia Sa. Cerul şi pământul vor deveni locuinţa, spaţiul şi mediul lui Dumnezeu. Acest lucru înseamnă pentru creaturi, că ele împreună şi fiecare în parte, în felul lor, vor lua parte la viaţa divină şi la fericirea eternă a Dumnezeului celui prezent. De asemenea, aceasta înseamnă că între ele va avea loc o comunicare neîmpiedicată şi totală, care este desemnată din vechime până astăzi ca o „simpatie faţă de toate lucrurile”. Deosebirea dintre cer şi pământ nu se înlătură, astfel că pământul nu devine ceresc, nici cerul nu devine pământesc, ci ambele aceste părţi ale creaţiei intră într-un mod neîmpiedicat şi fără oprelişti într-o rodnică comunicare reciprocă. Despre un urcuş ierarhic dintre cer şi pământ nici nu se mai pune vorba, de vreme ce fiecare în felul său, devin „locaşuri” ale prezenţei lui Dumnezeu.

Există totuşi o schimbare, care trebuie spusă aici: creaturile pământeşti sunt într-adevăr fiinţe *finite şi muritoare*, pe când creaturile cereşti, dimpotrivă, sunt *finite, însă nemuritoare*. Ca şi creaturile finite, creaturile cereşti participă prin contemplare la *eternitatea lui Dumnezeu*. Ceea ce este permis îngerilor, este valabil şi cerului îngerilor: ca şi creatură a lui Dumnezeu, el este finit, însă ca putere a participării lui la prezenţa lui Dumnezeu, el este etern. Aceste diferenţieri pot părea speculative, însă ele sunt importante pentru înţelegerea *vieţii eterne* şi a modului existenţial prin înviere. Învierea le oferă celor adormiţi o viaţă nemuritoare, care este finită şi creată, nu însă infinită sau dumnezeiască. De asemenea, în împărăţia slavei, lumea rămâne creaţia lui Dumnezeu, dar ea nu devine Dumnezeu. prin *participarea ei* la prezenţa eshatologică a lui Dumnezeu, apare o „lume fără sfârşit”, o viaţă veşnică şi o bucurie „care nu va mai trece”. „Toţi trăiesc în El” (Luca 20, 38).

VIII
EVOLUȚIA CREAȚIEI

§ 1. Omul – o făptură în istoria creației

Începem acest capitol care tratează trecerea de la teologia naturii la antropologia teologică, nu cu o reprezentare a omului în sine, ci cu trimiteri către marile contexte naturale în care omul apare și își joacă rolul său.

Antropologia filozofică și cea teologică modernă[1] au plecat mai cu seamă de la întrebarea în legătură cu ceea ce-l deosebește pe om de animal și cu ceea ce constituie poziția sa deosebită în cosmos. În opoziție cu aceasta noi începem cu întrebarea: Ce-i unește pe oameni cu animalele și cu toate celelalte făpturi (Geschöpfe) și ce au în comun?

Antropologia modernă europeană a propus într-un mod necritic imaginea modernă, antropocentrică a lumii (Weltbild), potrivit căreia omul este creat ca centru al lumii, iar aceasta ar fi fost creată de dragul și spre folosul lui. Științele moderne au dizolvat acest antropocentrism naiv:

---

[1] Pentru antropologia germană J.G. Herder prin *Über den Ursprung der Sprache (Despre originea limbii)* (1770) a fixat până târziu în sec XX datele și măsura problematicii antropologice.

- astronomia modernă a depăşit imaginea ptolemeică a lumii dar persistă totuşi o întrebare: ce este omul pe acest pământ în faţa spaţiilor nesfârşite ale universului şi a maselor stelare incomensurabile?

- biologia modernă a readus specia om pe scara evoluţiei speciilor (genurilor) care pot să apară şi să dispară. Rămâne însă întrebarea: este omul un rod al hazardului selecţiei sau un copil tardiv al evoluţiei?

- psihanaliza modernă a arătat că sub fragila conştiinţa de sine a omului, purtător de raţiune şi voinţă, stau lumile subconştientului, impulsurile neştiute şi constrângerile (refulările) nedorite. Se pune atunci întrebarea: este sufletul omului suveran în propria casă sau numai o minge de joc a puterilor iraţionale?

În aceşti trei paşi succesivi, în decurs de patru secole, omul apare definitiv dizolvat (descompus) în totalitatea lucrurilor (cf. P.Teilhard de Chardin[2])

Antropologia creştină îşi avea întemeierea ei în tradiţiile biblice, până în perioada medievală când s-a îmbinat cu concepţia ptolemeică despre lume (das ptolemäische Weltbild) şi omul a fost proclamat pe acest pământ drept centru al lumii. Ea a devenit unilaterală, atunci când în modernitate a atras mereu tradiţiile biblice numai pentru legitimarea poziţiei excepţionale a omului în cosmos dar nu şi pentru înţelegerea (cercetarea, examinarea) comunităţii de creaţie a omului. Antropologia creştină a ajuns limitată (mărginită) şi, în cele din urmă, sterilă, atunci când s-a considerat că trebuie să apere antropocentrismul împotriva lui Galilei, Darwin şi Freud, pentru a salva demnitatea şi moralitatea omului.

Pentru a înţelege fiinţa umană într-un mod cuprinzător, trebuie să începem cu cadrul şi împrejurările în care omul apare trăieşte, cu geneza cosmosului, evoluţia vieţii şi istoria conştiinţei, nu cu poziţia cosmică privilegiată a omului sau cu asemănarea sa cu Dumnezeu şi subiectivitatea sa conştientă.

---

[2] P. Teilhard de Chardin, *Das Auftreten des Menschen*, Olten, Freiburg, 1964, p. 357.

De aceea noi vorbim teologic mai întâi despre om ca şi creatură în comunitatea creaţiei, şi mai înainte de a-l înţelege ca imago Dei, noi îl înţelegem ca imago mundi, ca un microcosmos în care toate creaturile precedente se regăsesc, şi care există şi poate să fie înţeles numai în comuniune cu toate celelalte creaturi: „într-un trup şi într-un suflet omul uneşte în sine, prin corporalitatea sa elementele lumii materiale şi prin el acestea ating această înălţime a vocaţiei lor şi ridică vocea lor spre doxologia liberă a Creatorului"[3]. Există pentru aceasta temeiuri în tradiţiile biblice şi ce perspective ne deschid ele nouă?

Orice privire în referatul biblic al creaţiei din Vechiul Testament ne arată mai întâi că omul este o făptură între alte făpturi. Există o comuniune de creaţie şi omul este membrul ei. Această comunitate de creaţie este realizată, totuşi, într-o anume rânduială (ordine precisă), astfel încât se poate vorbi exegetic pe bună dreptate despre o istorie a creaţiei.

Ce anume este reprezentat la începutul creaţiei este „istoria genezei" lumii la crearea ei (Gen. 2, 4)[4]?

Referatul creaţiei este relatarea unei istorii într-o succesiune temporală; nu este relatarea unei stări originare atemporale sau a unei dramatice lupte originare. În această istorie a creaţiei, omul se prezintă ca ultimul (martor), în măsura în care creaţiile cerului şi pământului, luminii şi întunericului, întocmirea pământului, plantele şi animalele pregătesc creaţia omului. El este ultima făptură, dar nu el este „coroana creaţiei" ci sabatul care încununează creaţia care trece în faţa lui Dumnezeu drept „bună foarte".

Atunci când omul este indicat drept „ultima făptură" se face o trimitere la toate celelalte făpturi. Fără acestea existenţa sa n-ar fi posibilă. Aşa precum ele sunt îndreptate spre om, tot

[3] Gaudium et spes, Art.14.

[4] Este discutabil dacă prin aceasta poate să fie deja vorba de o „evoluţie" („Entwicklung") în sens modern. Cl. Westermenn, *Schöpfungsbericht*, Stuttgart, 1960, p. 20. Este împropriată aici într-un mod minunat noţiunea de evoluţie (dezvoltare) în procesul creaţiei. Dimpotrivă W.H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschiechte*, Neukirchen, 1967, p. 186: „O *evoluţie* în Geneză este recunoscătoare".

aşa este şi omul trimis (orientat) spre ele. Cum este adusă la expresie această dependenţă?

Din pământ este luat el, ne spune al doilea referat al creaţiei (Gen. 2,7). Acest lucru este exprimat în numele „Adam" – creatura umană (luată) din pământ (das menschliche „Erdgeschöpf" [5]) – cel luat din „Adama", adică din ţărâna maternă.

De aceea rămâne unit cu pământul şi se întoarce înapoi în pământul din care a fost luat, odată cu moartea sa văzută.

Într-un mod uimitor, această asociere cu pământul nu este mărturisită de către animale. Ce-i drept, referatele biblice ale creaţiei evită expresia „pământul (ţărâna) mamă" („Mutter Erde"), dar aceste reprezentări antropologice legate de ea sunt totuşi recognoscibile.

Omul este „suflet viu", ne spune al doilea referat biblic al creaţiei (Gen. 2,7) şi prin aceasta se afirmă că omul este trup însufleţit, iar nu că ar fi un suflet devenit trup (în-trupat), aşa cum apare la Platon. Această corporalitate însufleţită uneşte omul cu animalele căci şi ele sunt numite „suflete vii" (făpturi însufleţite, Gen. 1,30)[6], pentru că termenul ebraic pentru suflet (näphesch) înseamnă tot „suflare". Prin aceasta se spune că oamenii şi animalele (de la peşti încolo) sunt desemnate împreună ca făpturi respirând în aer şi care trăiesc din aer. Pentru a-şi menţine viaţa sa, omul este orientat spre hrană. Împreună cu animalele, el îşi află pe pământ spaţiul său de viaţă, iar în vegetaţie, hrana sa. (Gen. 1,20-30; Gen. 2,19).

Pentru înmulţirea (reproducerea, transmiterea, răspândirea) vieţii sale îi este dată omului bisexualitatea şi fertilitatea. Pe ea se întemeiază binecuvântarea Creatorului: „Creşteţi şi vă înmulţiţi!" (Gen. 1,28). Exact aceeaşi binecuvântare primesc şi animalele: „Creşteţi şi vă înmulţiţi!" (Gen. 1,22). În comun cu animalele au deci oamenii sufletul viu, spaţiul vital, hrana şi binecuvântarea fertilităţii. Ce-i deosebeşte atunci pe oameni de celelalte făpturi? Ce marchează comunitatea lor de creaţie specifică?

---

[5] Preiau această traducere a cuv. *Adam* ca „Erdgeschöpf" („făptură din pământ") de la Ph. Trible, *God and Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, 1978, p.18 ş.u.

[6] O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, Neukirchen, 1955, p. 618.

Îl deosebește de pământ misiunea dumnezeiască de a stăpâni pământul (de a-l supune), ceea ce potrivit Gen. 1,28 nu înseamnă nimic altceva decât indicarea hrănirii vegetariene. În sens strict este numit numai pământul și nu „lumea" sau „cerul", sau „apele".

El se deosebește de animale prin aceea că el trebuie să le numească verbal și ele așa trebuie să se cheme, așa precum omul le numește (Gen. 2,19). Acesta nu este numai un act originar: animalele intră în comunitatea verbală (lingvistică) a oamenilor. Nu se pomenește totuși deloc în referatele biblice ale creației despre o dușmănire între oameni și animale și despre vreun drept la omorârea animalelor. Oamenii sunt rânduiți ca judecători de pace.

În fine, omul este spre deosebire de animale, evident o ființă comunitară neajutorată, fragilă: „Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor pe potriva lui" (Gen. 2,18). Numai despre om este spus așa ceva. Numai după ce mai întâi au fost făcute cunoscute aceste diferențe și lucruri comune ale oamenilor, în raport cu celelalte făpturi, înțelegem vocația omului creat de a fi chipul lui Dumnezeu (Gen. 1,26). Această chemare evidențiază rolul unic al omului în creație. Nu o dată este spus asta de către îngeri. Aceasta nu este totuși identică cu diferențele naturale ale oamenilor față de animale și nu trebuie în nici un caz să traducă aceste diferențe. Ea se referă la tot omul în comuniunea sa cu toate făpturile precum și diferența sa în raport cu ele.

În calitate de chip al lui Dumnezeu, oamenii îl reprezintă pe Dumnezeu în creația sa; (îi țin locul și) ei sunt un vizavi pentru Dumnezeu, față către față, în care El Însuși ca într-o oglindă vrea să se recunoască. În cele din urmă, oamenii ca și chip al lui Dumnezeu, sunt creați pentru sabat, ca să reflecte și să laude slava Domnului care este atrasă în creație.

După ordinea istoriei creației, cerul și pământul își află locul la început, iar oamenii la sfârșit, înainte de sabat. După ordinea istoriei mântuirii stau dimpotrivă oamenii noi la început și creația cea nouă a cerului și a pământului la sfârșit: creația cea nou, care este identică cu mântuirea, începe cu trimiterea (misiunea), jertfa și învierea Domnului Iisus Hristos. Fiul Tatălui este chipul văzut al nevăzutului Dumnezeu pe pământ.

Creaţia cea nouă înaintează de la El către credincioşi care sunt conformaţi Fratelui Întâi Născut (Rom. 8,29), ei devin copii ai lui Dumnezeu în Duhul Sfânt şi sunt deja în Hristos „făptură nouă" (2 Cor. 5,17). Dorul neostoit al tuturor făpturilor se îndreaptă către descoperirea (revelaţia) viitoare a libertăţii copiilor lui Dumnezeu, căci în ea trebuie şi făptura neomenească din blestemul deşertăciunii (efemerului) să fie eliberată (Rom. 8,19). Dorul întregii făpturi este împlinit atunci când se va petrece mântuirea trupului, prin învierea morţilor şi nimicirea morţii. Parusia lui Hristos prin care slava dumnezeiască se sălăşluieşte eliberator şi transfigurator în creaţie. La urmă, prin această intrare eshatologică a slavei divine, cerul şi pământul vor fi recreate (Apoc. 21,1-5): ele vor deveni sălaş al lui Dumnezeu şi palat de sărbătoare a veşnicului sabat.

Fără să mergem mai departe, aici în această perspectivă a istoriei mântuirii reprezintă evident exact răsturnarea, inversarea ordinii creaţiei. Reţinem mai departe că atât în ordinea creaţiei cât şi cea a mântuirii omul nu este văzut izolat sau vizavi cu lumea, ci într-o constantă corelaţie cu întreaga creaţie. Creaţia are însemnătatea sa pentru om şi el are semnificaţia sa pentru ea.

Pentru a înţelege fiinţa şi vocaţia omenească, trebuie să cunoaştem oamenii în cadrele cuprinzătoare, ample ale lumii, creaţiei şi mântuirii. De aici rezultă înţelegerea unei duble funcţiunii caracteristice omului:

1. Ca ultimă făptură a lui Dumnezeu înaintea sabatului, omul încorporează în sine toate celelalte făpturi. Sistemul complex „om" conţine în sine toate celelalte sisteme mai simple ale evoluţiei vieţii, pentru că „omul" este zidit şi provenit din acestea. Ele sunt în acest sens prezente în el, aşa precum şi el este orientat spre acestea. El este imago mundi. Ca microcosmos, omul reprezintă macrocosmosul. Ca şi „chip al lumii" omul stă în faţa lui Dumnezeu reprezentând şi mijlocind pentru toate celelalte făpturi. El trăieşte, vorbeşte şi făptuieşte pentru ele. Ca imago mundi, oamenii sunt înţeleşi ca făpturi preoţeşti, sacerdotale şi fiinţe euharistice care intervin în faţa lui Dumnezeu pentru comuniunea creaţiei.

2. Înţeleşi ca imago Dei, oamenii ţin locul lui Dumnezeu în comunitatea creaţiei şi reprezintă slava şi voinţa Sa. Ei

intervin pentru Dumnezeu în faţa comunităţii creaţiei şi, în acest sens, sunt reprezentanţii lui Dumnezeu pe pământ.

3. Dacă oamenii stau în faţa lui Dumnezeu pentru creaţie şi în faţa creaţiei pentru Dumnezeu şi în aceasta, se întemeiază vocaţia lor preoţească/sacerdotală, atunci într-o autentică învăţătură creştină a creaţiei, nici omul nu trebuie să dispară în comunitatea creaţiei, nici nu trebuie să fie exclus din ea. Oamenii sunt în acelaşi timp imago mundi şi imago Dei. În acest dublu rol, oamenii se află, temporal văzut, în faţa sabatului creaţiei şi pregătesc sărbătoarea creaţiei.

§ 2. Evoluţie sau creaţie? Fronturi false – Probleme serioase

Este oare posibil şi rezonabil să legăm noţiunea de evoluţie de cea de creaţie sau se exclud ele reciproc principial? Teoria modernă, ştiinţifică a evoluţiei s-a izbit de la apariţia ei de împotrivirea Bisericilor creştine. Pius X a condamnat-o în 1907 în enciclica sa „Poscendi dominci gregis" ca pe o eroare a modernismului: învăţătura despre evoluţia vieţii din materie a condus la materialism, panteism şi ateism.

Pius XII a confirmat în 1850 incompatibilitatea teoriei evoluţioniste cu credinţa creştină în enciclica „Humani Generis": teoria evoluţiei permite reglarea artificială a naşterilor şi întreruperea sarcinilor, numai credinţa creaţionistă apără încrederea în natură şi respectul sacru în faţa vieţii umane în devenire[7].

Scrierile lui Pierre Teilhard de Chardin au unit teoria evoluţiei cu credinţa în Dumnezeu şi în cosmologia sa, într-o sinteză creativă şi trec până astăzi drept suspecte, pentru că „ele rănesc învăţătura catolică"[8]. Şi în partea protestantă teoria evoluţiei şi dogma creaţiei au apărut a fi incompatibile.

[7] H. Denzinger, Enc. Symb.2094 ff.

[8] Comparaţi secretul Sfântului Oficiu din G.12, 1957 şi *Manitum*-ul său din 30.06.1962.

Polemica publică s-a aprins odată cu lucrarea epocală a lui Charles Darwin, „On the Origin of Species by means of Natural Selection, or the Preservation of Famous Races in the Struggle for Life", Londra, 1859 [9].

În 1860 a avut loc celebra dezbatere între Wilberforce, episcop de Oxford şi Th. H. Huxley în British Association for the Advancement of Science, din care Huxley şi nu teologul a fost recunoscut în mod public învingător.

Teoria evoluţiei organice şi a speciilor este fireşte mai veche. Filozoful Herbert Spencer folosise înaintea lui Darwin şi întipărise expresia „evoluţie" chiar şovăind şi preferase expresiile „transformism", „teoria originii speciilor" („Abstammungslehre")[10].

Deşi mult citată propoziţia lui Darwin, de la sfârşitul numitei sale opere: „Lumina va pătrunde în om şi în istoria sa", trimite în această direcţie, el n-a gândit o simplă transmitere a unei teorii a descendenţei şi a selecţiei în procesul social, aşa cum se află în aşa-zisul darwinism social[11].

Au fost interpretate social-darwinist lupta concurenţială capitalistă, colonialismul european, rasismul alb şi patriarhalismul, „domnia omului alb", şi nu în cele din urmă, lupta de clasă, ca nişte procese de selecţie naturală.

Tot în acest sens au fot interpretate noile forme socialiste de societate prin prisma principiului selecţiei ca o treaptă mai înaltă a evoluţiei omului.

Rezistenţa teologică împotriva acestor ideologizări politice ale unei teorii ştiinţifice a eşuat de cele mai multe ori. Ea s-a născut în însăşi concepţia despre lume (das Weltbild): este înlocuită recepţia unei „creaţii" a lui Dumnezeu prin ipoteza unei „apariţii" naturale, atunci când omul nu s-a mai simţit în mâinile unui Dumnezeu care se îngrijeşte de fiecare persoană, ci în angrenajul legilor unei naturi care pare că se poartă indiferent

[9] G. Altner (ed), *Der Darwinismus. Die Geschiechte einer Theorie, Wege der Forschung*, CDIL, Darmstadt, 1981; A. Montegn (ed.), *Science and Creationism*, Oxford, 1984, cu eseurile lui I. Asimov, K. Boulding, St. J. Gould, G. Hardin, G. Marsden, G. Stent, ş.a.

[10] J.S. Huxley, *Darwin und derGedanke der Evolution*, în G. Altner, aaO, p. 489.

[11] Comparativ G. Altner, aaO, p. 95 ff.

cu exemplarele ei unice, ori de câte ori speciile se adaptează la condiții de mediu modificate, și în procesul de adaptare se selectează[12].

---

[12] Datorez Margaretei Kohl aflarea unei foarte populare poezii în Anglia din aceeași epocă, care exprimă acest sentiment al existenței. Este vorba de poezia *In Memoriam* a lui Alfred Lord Tennyson:

Are God and Nature then at strife,
That Nature lends such evil dreams?
So careful of the type she seems,
So careless of single life;

That I, considering everywhere
Her secret meaning in her deeds,
And finding that of fifty seeds
She often brings but one to bear,

I falter where I firmly trod,
And falling whit my weight of cares
Upon the great world's altar – stairs
That slope thro' darkness up to Good,

I stretch lame hands of faith, and grope,
And gather dust and chaff, and call
To what I fell is Lord of all,
And faintly trust the larger hope

<< So careful of the type? >> but no.
From scarped cliff and quarried stone
She cries, << A thousandtypes are gone:
I care for nothing, all shall go.

<< Than makest thine appeal to me:
I bring to life, I bring to death:
The spirit does but mean the breath:
I know no more. << And he, shall he,

Man, her last work, who seem'd so fair,
Such splendid purpose in his eyes,
Who roll'd the psalm to wintry skies,
Who built him fanes of fruitless prayer,

Who trusted God was love indeed
And love Creation' final law-
Tho'Nature, red in tooth and claw

Cum poate să fie evoluția naturală sensul lumii, dacă mulțimea tuturor viețuitoarelor reprezintă experimente zadarnice ale naturii?

Cercurile fundamentale au provocat în anul 1925, în statul american Tenesse, așa numitul proces maimuță. Sentința a dispus că teoria evoluționistă nu are voie să fie predată în școli împotriva părinților. Au loc și astăzi în SUA dispute între „evoluționiștii" științifici și „creaționiștii" fundamentaliști, cu noutatea semnificativă că „creaționiștii" se prezintă astăzi ca oameni de știință credincioși și care se ocupă în propriile institute științifice cu cercetări independente.

În teologia evanghelică germană, Karl Barth, Adolf Titius și Karl Heim s-au străduit pentru a realiza o sinteză productivă între teoria evoluției și dogma creației[13].

Această încercare, interesantă pentru ambele părți, a fost totuși întreruptă, când atât teologia etică a liberalismului precum și noua teologie dialectică au admis „soluția indiferentistă" (H.

With ravine, shriek'd against his creed-

Who loved, who suffer'd countless ills,
Who battRed for the True, the Just,
Be blown about the desert dust,
Or seal'd within the iron hill?

No more? A monster, then, a dream,
A discord. Dragons of the prime,
Thattare each other in ther slime,
Were mellow music match'd with him.

O life as futile, then, as frail!
O for thy voice to soothe and bless!
What hope of answer, or redress?
Behind the veil, behind the veil >>.

13 G. Altner, *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedonke in der protestantischen Teologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin*, Zürich, 1965 (reprezentare foarte informativă în care explicația lipsei de legătură nu mai este de reținut); S.M.Daecke, *Theilhard de Chardin und evngelische Theologie*, Göttingen, 1967;
G. Altner, *Grammatik der Schöpfung Theologische in alte der Biologie*, Stuttgart, 1971; *Evolution und << Evolution >>* în Rudolph Stöve (ed.), *Geschichtsbewustsein und Rationalität*, Stuttgart, 1976.

Ott) a „neamestecului" reciproc între teologie şi ştiinţele naturii. Întrucât această propunere nu este în nici un caz o rezolvare a problemei ci aduce numai o punere a ei în paranteze, trebuie ca teologia să reînnoade cu încercările de mai înainte ale unei sinteze, pentru a înţelege într-un mod nou creaţia şi lucrarea lui Dumnezeu în lume în cadrul cunoştinţelor actuale despre natură şi evoluţie şi pentru a face comprehensibilă lumea raţiunii ştiinţifice ca şi creaţie şi istoria lumii ca lucrare a lui Dumnezeu. Pentru aceasta este mai întâi necesar să fie reziliate critic chestiunile unilaterale şi înguste care au apărut în învăţătura creştină despre creaţie prin polemica împotriva teoriei evoluţiei.

1.Istoriile biblice despre creaţie provin din Scripturile Vechiului şi Noului Testament din diferite perioade istorice şi reprezintă o destul de reuşită sinteză între dogma creaţiei şi cunoştinţele naturale. Avem de-a face cu o neînţelegere biblicistă a mărturiilor biblice atunci când se crede că prin acestea ar fi prescrisă o anumită cunoaştere a naturii sau că cercetările viitoare ar fi de prisos. Aşa cum dovedeşte chiar istoria tradiţiei, în Biblie, istoriile (naraţiunile) creaţiei sunt într-un proces hermeneutic (de interpretare) de revizitare şi înnoire prin experienţe noi. Ca mărturii ale istoriei lui Dumnezeu cu lumea, ele însele călăuzesc spre noi experienţe ale lumii în această istorie a lui Dumnezeu şi se oferă prin aceasta noilor ei interpretări productive şi noilor ei dezvoltări. De aceea este nu numai posibil, ci chiar necesar ca mărturiile biblice despre creaţie şi despre istoria lui Dumnezeu cu creaţia să le raportăm la noile cunoştinţe despre natură şi la noile teorii spre interpretarea acestora şi pe acestea, la rândul lor, să le reformulăm în această perspectivă. Această continuă deschidere spre noi sinteze se întemeiază în deschiderea spre viitor a mărturiilor biblice înseşi. Această deschidere spre viitor face din orice sinteză un virtual proiect şi nu admite nici un dogmatism.

2. În opoziţie cu partea din teoria evoluţiei care se ocupă cu originea omului s-a ajuns la strâmtorări ale dogmei creştine a creaţiei, în legătură cu creaţia de la început (creatio originalis) şi, în cadrul ei, la aspectul de „lucrare dumnezeiască".

Învățăturile despre dumnezeiasca lucrare[14], despre creația continuă (creatio continua) şi cea despre noua creație desăvârşită (creatio nova) au trecut în fundal şi au fost uitate. De aceea a fost prezentată în planul secund creația de la început ca una terminată şi desăvârşită, ca una care nu este capabilă de istorie şi care nu necesită nici o evoluție. Tot aşa omul, creat după chipul lui Dumnezeu, a fost înfățişat, ca unul odată creat şi prin asta ca o ființă definitivată pentru care nu mai este de conceput nici o evoluție. În final a fost limitată raportarea lui Dumnezeu la creația Sa la cauzalitatea iar desăvârşirea celorlalte legături ale sale cu lumea şi ale lumii cu El au fost scăpate din vedere. Cu aceste reprezentări apologetice ale învățăturii despre creație nu s-a ajuns la nimic altceva decât la stabilizarea imaginii creației lui Dumnezeu în reprezentările cosmosului static, care erau la modă în Evul mediu creştin. Contradicțiile între dogma creației şi evlavia cosmică antică, care rămânea nerezolvată în acele sinteze medievale n-au fost luate în considerație.

3. În final, cel mai mult a deranjat, totuşi, plasarea omului în evoluția vieții concepția idealist-creştină despre om a secolului al XIX-lea. Este omul un animal evoluat sau „coroana creației"? Este el un membru nodal în lanțul evoluției sau este chipul lui Dumnezeu? Teoria evoluției a zguduit atât înțelegerea de sine creştină cât şi cea burgheză, autoreprezentarea omului european care se făcuse pe sine stăpân al naturii în numele lui Dumnezeu; ea a adus întreaga concepție antropocentrică despre lume în criză: specia om nu este decât un mic membru în şirul neobservabil al evoluției. Dar este omul numai un eveniment intermediar, nu este el rezultatul final al istoriei cosmice de până acum? Atunci nu poate el să fie scopul creației iar creația nu poate să fi fost creată din cauza lui.

Suprareacțiile Bisericilor şi ale burgheziei la teoria darwinistă a evoluției se explică prin agresiva concepție antropocentrică despre lume. Dar este această concepție biblică sau creştină? Nu este ea numai autoîndreptățirea ideologică a

---

[14] v. cap IV, s. 1.

omului european al sec. al XIX-lea şi al XX-lea, cuceritor al lumii, exploatator al naturii şi de sine însuşi îndumnezeitor?

Pe de altă parte nu e de pierdut din vedere faptul că teoria evoluţiei s-a oferit tocmai pentru formarea unei concepţii materialiste despre lume. O rădăcină filozofică a noţiunii de „evoluţie" se găseşte deja în panteismul de factură neoplatonică:

Unul se desface în mai mulţi (explicatio), mulţimea se întoarce înapoi la Unul (implicatio), „Dumnezeu" este noţiunea de întreg, în fiinţa sa toate lucrurile sunt simplificate (complicatio)[15].

Scot Eriugena, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno şi Theilhard de Chardin folosesc noţiunea de evoluţie în acest cadru panteist. Friedrich Engels şi Karl Marx au salutat apariţia cărţii lui Darwin „Originea speciilor" imediat, în 1859, ca pe „o bază istorico-naturală pentru concepţia noastră" [16].

Ernst Haeckel a folosit teoria lui Darwin ca dovadă pentru filozofia sa (1899): „Dumnezeu şi lumea sunt o unică fiinţă. Noţiunea de Dumnezeu coincide cu cea de natură sau substanţă". Panteismul este „în mod necesar concepţia despre lume a ştiinţei noastre naturale" [17]. Albert Einstein a răspuns într-un mod asemănător la întrebarea despre credinţa sa în Dumnezeu: „Eu cred în Dumnezeul lui Spinoza care se artă în armonia fiinţelor, nu într-un Dumnezeu care se ocupă cu destinul şi purtarea oamenilor"[18]. Noţiunile de purtare a oamenilor întrebuinţate astăzi, precum „auto-organizare", „auto-reproducere", „auto-ordonare", „auto-planificare", „auto-conducere" „auto-tanscendenţă" a materiei, nu sunt nimic altceva decât elemente teoretice evoluţioniste care pot fi folosite uşor într-o cuprinzătoare concepţie despre lume, de factură, fie ea materialistă, fie religios-spiritualistă. Lumea există atunci,

---

[15] S.M. Daecke, Art. Entwicklung TRE, IX, p. 705-716, *Gott-Opfer oder Schöpfer de Evolution?*, în KuD28, 1982, p.230-247.

[16] Ibidem.

[17] E. Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studrenübermenistische Philosophie (1899)*, Stuttgart, 1903,p. 116; v. O.Hertwing, *Zur Abwehr der ethischen, des sozialen und des politische Darwinismus*, Sene, 1918.

[18] M. Eigen, R. Winklen, *Das Spuel, Naturgesetze steuern den Zufall*, München, 1979, p.192; v. E. Von Weizsëcker (ed.) *Offene Systeme; I, Beitrëge zur Zeitstruktur von Information, Entropie und Evolution*, Stuttgart, 1974.

per se, nu *ab alio*. Predicatele dumnezeieşti sunt atribuite lumii. Nu este recunoscut întotdeauna cu claritate de către teoreticienii evoluţionişti faptul că întrebuinţarea ideologică a noţiunilor teoretice ale muncii lor ştiinţifice mai mult stânjeneşte decât ajută.

Reprezentările lui Darwin din „Lupta pentru viaţă" şi „legea evoluţiei de supravieţuire a celui mai puternic" sunt exemple uimitoare pentru instrumentalizarea ideologică a unei noţiuni teoretice evoluţioniste. Darwin dezvoltase aceste reprezentări din selecţia speciilor în legătură cu lupta acestora cu condiţiile de mediu.

Huxley a transmis primul aceste reprezentări spre lupta concurenţială în societate modernă capitalistă şi a interpretat „lupta pentru viaţă" în sensul dat de Hobbes ca „lupta tuturor împotriva tuturor". Darwin n-a avut deloc de-a face cu acest „darwinism social". Zoologii ruşi Karl Kepler şi Peter Kropotkin au dovedit contrariul, deja în 1880 şi 1896, prin legea evoluţiei „ajutoarelor reciproce" la animale şi oameni: „în lupta pentru viaţă se dovedesc a fi cele mai tari, tocmai acele fiinţe care trăiesc simbiotic"[19].

Izolarea omului în lupta concurenţială a societăţii moderne înseamnă, deci, slăbirea sau fragilizarea sa. Fenomene de socializare la animale de diferite specii observase şi prezentase deja Darwin, dar „social-darwinismul" le-a reprimat (exclus) şi a manipulat ideologic teoria lui Darwin ca să legitimeze capitalismul timpuriu şi politica imperialistă rasistă: dacă aşa este la animale, atunci exploatarea celor slabi de către cei puternici, la oameni, este ceva „cu totul natural".

Transpunerile cu ajutorul analogiilor de pe o treaptă a evoluţiei pe alta, pentru a explica împrejurările imprevizibile, conduc în cele mai multe cazuri la erori de înţelegere. Aceasta

[19] P. Kropotchin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, ed. G. Landuer, Leipzig, 1920; *Ethik und Entwicklung der Sitten*, Berlin, 2976. Această dispută este astăzi încă vie, de exemplu prin K. Lorenz, *Das sogennante Böse*, Viena, 1963, care cunoaşte „lupte" ale animalelor chiar în situaţii de mediu paşnice, pentru că el presupune lupta drept „tată al tuturor lucrurilor" şi St. Leckner, *Die friedfertige Natur. Symbiose statt Kampf*, München, 1982 care dovedeşte că evoluţia nu se produce prin „lupta pentru viaţă" ci prin simbioză şi cooperare.

este valabil atât pentru antropomorfism, cu situații neomenești explicate după analogii umane, cât și pentru biomorfism, cu relații umane care trebuie înțelese și reglate după analogia modului de comportament animal. În această critică este implicată și reprezentarea ciclurilor naturii după analogia automatelor și computerelor care a devenit astăzi un ergomorfism, cum prefer eu să-l numesc.

Atunci nu este posibil și rezonabil a uni noțiunile de evoluție și creație decât atunci când ambele noțiuni sunt dezideologizate și când sunt folosite strict numai în domeniul enunțurilor pe care ele le acoperă originar.

Pe tărâm ideologic, dogma creației și panteismul se exclud reciproc, ca și subordonarea evoluționistă a omului și apologia religioasă la Dumnezeu, dar pe același teren ideologic ambele noțiuni nu spun mai mult decât ceea ce ele într-adevăr afirmă și trebuie să spună originar.

În legătură cu interpretarea dogmei creștine a creației în cadrul cunoașterii naturii reieșite din teoria evoluției sunt de urmărit următoarele puncte:

1. Evoluția nu are de-a face în sens strict cu „creația" însăși, ci cu „a face" și „a ordona" al creației. A crea și a face, a crea și a despărți sunt biblic noțiuni diferite, care nu e voie să fie inversate[20]. Prin „creație" este desemnată minunea ființei (das Wunder des Daseins). Actul creației cuprinde întreaga ființă, în sine temporal extinsă și diferențiată în bogăția formelor, într-o unică clipă dumnezeiască. De aceea nu există în principiu nici o contradicție între „creație" și „evoluție". Noțiunile se bazează pe fundamente diferite. Prin ele sunt avute în vedere părți diferite ale aceleiași realități.

2. Evoluția descrie continua zidire a materiei și a sistemelor vieții. De teoria evoluției ține, astfel, locul caracterizat teologic drept *creatio continua*. Dar cum creează și lucrează în continuare Dumnezeu în istoria creației Sale?

Este fals din punct de vedere teologic să transpunem formele de lucrare divină în istorie. Trebuie să fie reprezentate teologic formele divine de conservare, raportare răbdătoare,

[20] v. cap IV, s. 1.

transformare şi călăuzire a creaţiei în istoria sa deschisă spre viitor, la care noţiunea teologică de deschidere spre viitor preia sintagma teoretică de deschidere şi o transcende. În acest sens se poate porni de la faptul că creaţia nu este încă terminată şi că nu a ajuns încă la sfârşit. În comuniune cu alte forme ale vieţii şi materiei, omul se găseşte în procesiunea deschisă a timpului celei mai bune rezultate[21].

Nemijlocita progresie a evoluţiei, care a condus la apariţia speciei umane pe pământ, se află astăzi chiar în mâna omului: oamenii pot să nimicească această treaptă a evoluţiei sau să organizeze ei înşişi o formă mai înaltă de împreună vieţuire şi să stimuleze o evoluţie pozitivă.

3. Învăţăturile biblice şi în special cea mesianică a creaţiei contrazic principal imaginea cosmosului închis, static, indiferent, odihnind în sine sau gravitând.

Orientările eshatologice spre împlinire corespund mai mult cu imaginea unei istorii cosmice nedepline. Asta înseamnă, totuşi, despărţirea de imaginea unei lumi antropocentrice: omul este de fapt cea mai evoluată fiinţă pe care o cunoaştem, „coroana creaţiei", este sabatul Domnului. Omul este creat pentru această sărbătoare a creaţiei care slăveşte pe veşnicul Dumnezeu necreat şi în această doxologie resimte propria fericire şi o exprimă.

Sensul permanent al fiinţei umane constă în participarea la această liturghie cosmică (doxologie a creaţiei lui Dumnezeu). Această doxologie este cântată înaintea apariţiei omului, ea este cântată în afara domeniului (regnului) uman şi ea va fi cântată şi după o posibilă dispariţie a omului de pe această planetă. Sau exprimat în limba picturalităţii biblice: omul nu este sensul evoluţiei. Cosmogeneza nu este legată de destinul oamenilor ci dimpotrivă: destinul oamenilor este mult mai legat de cosmogeneză. Sensul omului constă, teologic vorbind, împreună cu sensul tuturor lucrurilor în Dumnezeu Însuşi. În această privinţă, fiecare persoană omenească şi fiecare vieţuitoare îşi au sensul în natură, dacă ele sunt sau nu folositoare pentru evoluţie. Sensul persoanelor nu constă în colectivul speciei, iar sensul speciei nu stă în existenţa persoanelor.

---

[21] v. cap. IV.

Sensul amândurora stă în Dumnezeu. De aceea nu este permisă o reducție, ci numai acord și mijlocire. Fără depășirea vechii imagini antropocentrice a lumii printr-o nouă înțelegere teocentrică a lumii din natură și om, și o înțelegere eshatologică a istoriei acestei lumi natural-umane, nu poate fi câștigată nici o perspectivă teologică bogată asupra teoriei evoluției.

§ 3. Procesele evoluției naturii

Există o serie de diverse procese evolutive în natură și de aici o serie de diferite teorii ale evoluției: evoluția materială, evoluția vieții, evoluția conștiinței, adică hylogeneza, biogeneza, noogeneza. Pentru înțelegerea contextelor mai mari din istoria naturii este necesar să legăm diversele teorii ale evoluției și să formăm teorii sintetice ale evoluției. Pe noi nu ne interesează aici prea tare sintezele fizico-chimio-biologice, ci posibilitățile unei sinteze între teoriile evoluției din științele naturale și teoriile istoriei din științele umaniste.

Paralelele sunt prea surprinzătoare, astfel încât această sinteză nu trebuie să fie încărcată. Din teoriile științific-spirituale ale istoriei preluăm teoriile hermeneutice. „Cercul hermeneutic" oferă exemple bogate pentru procesul de întâmplare-selecție-necesitate, provenite din evoluția naturală, astfel încât evoluția materiei și evoluția vieții pot fi privite ca simple procese hermeneutice.

Teoria-sinteză a evoluției pe care o căutăm, poate fi numită o teorie hermeneutică a evoluției, și pentru a da mai multe indicii despre ea, preluăm câteva elemente din teoriile evoluționiste din științele naturii[22].

1. Evoluția cosmosului. Milenii de-a rândul, stelele cu rotațiile lor regulate, au fost pentru oameni forma supremă a

[22] De un interes anume este aici combinația informației genetice (ADN) cu informația lingvistică (memoria). Ce este moștenit, ceea ce prin experiență este agonisit și prin tradiție mijlocit? Subiectul informației genetice este specia, iar cel al informației lingvistice grupul dintr-o specie. Cum este legată informația în memoria colectivă cu informația genetică? De unde cunoaște păianjenul modelul plasei sale și mama iubirea pentru copilul ei?



cosmosului liniştit şi desăvârşit ordonat şi prin aceasta stabil. Ciclul cosmic a oglindit veşnicia zeilor.

Regularitatea şi ritmurile cosmice au revelat raţiunea lumii. Imperturbabilitatea sa a garantat stabilitatea lumii în echilibrul puterilor cosmice. Acest tablou al cosmosului a fost depăşit prin noile cunoştinţe ale astronomiei prin undele radio, infraroşu, Röntgen ş.a.

Cu aceste noi posibilităţi ale observaţiei se cunosc nebănuite mişcări cosmice ale apariţiei, evoluţiei şi dispariţiei stelelor şi galaxiilor. Quasarii, pulsarii şi colapsării, stelele Nove şi „găurile negre" nu arată un univers stabil, ci unul dintre cele mai instabile.[23]

Însă mai importantă este cunoaşterea mişcării în care universul însuşi pare să se afle. Interpretarea lui E. Hubble legată de deplasarea spre infraroşu, observabilă pretutindeni, a luminii întâlnite la noi de către galaxiile străine, ca semn al unei mişcări de reflux, face probabilă teoria unui univers exploziv şi expansiv. Aceasta afirmă că nu există un univers staţionar, ci că universul în totalitate şi toate corpurile din el sunt cuprinse într-o unică mişcare şi într-o „istorie" ireversibilă. Aceasta ne conduce la acceptarea unui punct de început în care lumea s-a desprins dintr-un concentrat originar şi apoi a început să se dilate (expandeze) cu viteza luminii. Aşa numita teorie a Big Bang -ului este o speculaţie în legătură cu originea universului care este, totuşi, dimensiunea prezentă a lumii cunoscute de noi, despre realitatea interpretată de către ea. Galaxiile se împrăştie ca nişte bucăţi de explozibil ale unei mari explozii. Aici sunt de gândit consecinţele pentru înţelegerea naturii şi a legilor ei.

C.Fr. von Weizsäcker a vorbit în legătură cu această cunoaştere a naturii despre „istoria naturii". El a preluat această formulă de la Schelling şi a depăşit cu ajutorul ei dualismul dintre ştiinţele naturii şi cele ale istoriei. Obişnuit în sec. al XIX-

[23] v. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie II*, Stuttgart, 1979, care în cap. IV: *Die Evolution des Kosmos* (p. 497) şi în cap V:*Die Evolution des Lebens* discută şi prezintă implicaţiile filozofice ale celor mai noi teorii ale evoluţiei; H. Von Ditfurth, *Wir sindnicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und Zukunft der Menschen*, Hamburg, 1981.

lea. prin „istorie" au fost desemnate, în acest sens, evenimentele unice şi urmările lor, cărora le este propriu o ireversibilă direcţie temporală.[24]

Utilizând această noţiune de istorie a naturii, atunci prin cuvântul „natură", se are în vedere o noţiune pentru desfăşurările regulate, reversibile şi repetabile. De asemenea istoria naturii este atunci un parcurs unic, ireversibil şi irepetabil cu o anumită direcţie.

„Lipsa de istorie a naturii este o eroare optică. Ea este o problemă a măsurării timpului"[25]. Este dar natura cuprinsă într-o unică istorie? Atunci nu se repetă în ea nici un proces (eveniment) exact? Fiecare eveniment unic este în principiu o unică desfăşurare. Pentru evenimente unice şi cursuri irepetabile nu pot însă să existe legi, în înţelegerea cosmologică de până acum a unei legi, căci legile naturii sunt determinate prin reversibilitatea şi repetabilitatea evenimentului.

De aceea legile naturii au după cea mai timpurie înţelegere cosmologică „valabilitate eternă". Ele elimină timpul şi egalizează timpurile, căci trebuie să fie valabile în toate epocile. Acest lucru este valabil, evident, chiar şi în prezent pentru „legi". Această raţiune a legilor naturii corespunde celor mai timpurii reprezentări ale cosmosului stabil în sine şi a universului ca un imens sistem în echilibru. Dar dacă universul nu este „un sistem închis", precum fizica clasică indicase, ci un „sistem deschis" atunci universul nu reprezintă un sistem mare echilibrat, ci se găseşte în acel dezechilibru despre care teoria Big Bang-ului vorbeşte şi atunci se leagă legile naturii şi irepetabila istorie a naturii.

Ele fac abstracţie de ea şi reprezintă doar apropieri de realitate. Verificarea lor prin revers şi repetiţie reprezintă o abstracţie a realităţii istorice şi într-adevăr irepetabile. „Nimeni nu coboară de două ori în acelaşi râu", explica Heraclit într-o enigmă. Cunoaşterea istoriei naturii relativizează legile naturii,

---

[24] C. Fr. Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, Göttingen, 1952; *Die Einheit der Natur*, München, 1971; v. G. Picht, *Die Idee des Fotschritts und das Problem der Zeit*, în *Hier und Jetzt*, Stuttgart, 1980, p. 375.

[25] Ibidem. p. 65.

pentru că ele creează impresia regularității istoriei care stă la temelia lor.[26]

De aici se ridică importante întrebări:

Au fost valabile legile naturii care s-au dovedit în decursul istoriei naturii corecte şi pentru starea lumii înainte de „explozia originară"?

Dacă ele sunt apropieri de unica istorie a naturii, sunt ele cuprinse atunci, istoric, în schimbări îndelungate?

Cum permit ele să se formuleze legile istoriei naturii într-un mod istoric?

Nu trebuie să fie dat idealul determinist în formularea legilor naturii, pentru că în natură nu este vorba despre un sistem închis în echilibru?

Poate să fie cuprinsă contingența naturii altfel decât într-o ordine contingentă?

Concepția mecanică despre lume a lui Newton a fost desființată prin concepția dinamică a lui Maxwell şi Einstein. Într-un mod corespunzător principul rigid al cauzalității poate să fie realizat prin principiul ordinii contingente şi flexibile a contingentelor. Această reziliere păstrează adevărul, dar depăşeşte rigiditatea mai vechilor cunoştințe.[27]

2. Evoluția vieții. Legile fizicii clasice sunt legi deterministe. Ele sunt valabile sub condiția ca la toate evenimentele în lume să fie vorba de evenimente desfăşurate într-un „sistem închis". Cunoscutele principii ale termodinamicii clasice, ale conservării energiei şi entropiei, sunt valabile pentru procese într-un „sistem în echilibru". Scopul cunoaşterii legilor naturii ar putea fi formulat împreună cu Leibniz astfel: „Dacă noi cunoaştem exact prezentul, vom putea să precizăm viitorul". Corelația cauză-efect trebuie să fie identică cu corelația istorică dintre prezent şi viitor. Pentru aceasta trebuie însă ca viitorul să

---

[26] v. St. Toulmain, *The Discovery of Time*, New York, 1965, p. 263: „Are the lows of nature changing?"; W. Pomnenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh, 1970, p. 65 ş.u.: *„Kontigenz und Naturgesetz"*.

[27] În legătură cu noțiunea unei „ordini contingente" a evenimentelor contingente şi-a câştigat merite Th. Torance, *Christian Theology and Scientific Culture*, Belfast, 1980, p. 16 ş.u.. El a continuat independent prelucrarea datelor lui M. Polonzi, Knowing şi Being, Londra, 1969.

fie existent deja în prezent deplin, căci altfel extrapolarea în viitor nu este posibilă. De aceea Laplace atribuia Spiritului lumii ştiinţa tuturor legilor naturii.

Dacă totuşi, nu putem prezice faptic viitorul sau putem numai cu ajutorul legilor probabilităţii sau al legilor statistice, atunci aceasta constă potrivit concepţiei fizicii clasice în cunoaşterea noastră încă deficitară a prezentului şi a determinantelor acestuia.

Teoria cuantelor oferă, totuşi, alt răspuns: limitele cunoaşterii constau în realitatea însăşi. Legile probabilităţii nu sunt în nici un caz legi deterministe nedesăvârşite, ci corespund mult mai exact nedeterminării parţiale a naturii însăşi. Un comportament determinat poate să fie prezis în anumite condiţii de mediu date; pe când un comportament cu siguranţă nedeterminat poate să fie prezis numai prin legile probabilităţii.

Viitorul nu este conţinut deplin în prezent. El conţine şi hazardul, pentru că poate să aducă noul, legile probabilităţii nu sunt de aceea legi deterministe nedepline, mai mult, legile deterministe sunt la rândul lor legi ale probabilităţii, legi despre care se spune „cu siguranţa unei probabilităţi limitate".

În complexele sisteme ale materiei şi ale vieţii timpul este experiat mai divers decât permite mecanica simplă cu cauze şi efecte. Complexitatea se află în experienţa diferenţei dintre trecut şi viitor. Experienţa acestei diferenţe nu este o noţiune preştiinţifică ci o noţiune ştiinţifică originară. Orice sistem complex deschis „experiază" diferenţa timpurilor şi m ireversibilitatea orientării timpului, căci el există exact în această experienţă. Câteodată există sisteme complexe, în felul lor propriu, între trecutul încheiat (închis) şi viitorul parţial deschis şi se organizează între timpuri astfel calificate. Ele formează configuraţia lor în diferenţa timpilor.

„Direcţia timpului" este o noţiune „originară", o premisă a tuturor formelor de viaţă: o amoebă, care caută hrană, n-ar putea să facă asta, dacă n-ar cunoaşte diferenţa între trecut şi viitor"[28].

[28] I. Prigogine, I. Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, München, 1980, p. 268; v. p. 283: „Cel mai important rezultat al acestei discuţii constă în aceea că viitorul nu este

Concluzionăm aici nu numai că universul şi toate sistemele componente stau în experienţa diferenţei între trecut şi viitor şi în ireversibilitatea direcţiei (orientării) timpului, ci de asemenea toate sistemele componente au „timpul lor", sincronizarea experienţelor lor temporale. Ele sunt cuprinse într-o comună configurare a istoriei.

Aceste observaţii conduc negreşit la întrebarea metafizică: este universul determinat sau unul parţial determinat? Este universul un sistem „închis" sau unul „deschis"?

Acele procese, care conduc la zidirea structurilor materiale şi la edificarea sistemelor vieţii anorganice şi organice, sunt evident procese ireversibile. Ele nu se petrec în sistemele de echilibru, ci în cele de dezechilibru. Legile, care descriu părţile unui sistem închis, sunt simetrice în raport cu trecutul şi viitorul şi invariante vis-à-vis de reversibilitatea timpului. Evoluţia sistemelor materiei şi ale vieţii arată diferenţa calitativă dintre trecut şi viitor: trecutul, care determină prezentul, încremeneşte; viitorul, care se deschide prezentului nu mai este nemişcat, ci este parţial nedeterminat. De aceea prezentul este parţial determinat şi parţial nedeterminat. El stă între necesitate şi hazard şi se împarte în selecţia evenimentelor.

Orice materie structurată prezintă un spaţiu de joc, parţial şi nehotărât al posibilităţii, care lasă deschis comportamentul (evoluţia) ei:

„Suntem constrânşi să renunţăm la o descriere pur cauzală a comportamentului unui atom şi, prin liberă alegere între diferite posibilităţi, să numărăm pe paginile naturii despre a cărei cădere numai consideraţiile probabiliste pot să fie angajate"[29].

dat mai mult. El nu este mai mult conţinut în prezent". Eu urmăresc în acest subcapitol reprezentările experienţei timpului la Prigogine în sistemele disipative; v. I.Prigogine, *Von Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in der Naturwissenschaften*, München, 1979; v. A. Peacocke, *Creation and the World of Science*, aaO, p. 97 ş.u.

[29] N. Bohr, *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, München, 1931, p. 3; v. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, München, 1969, p. 110.

Afirmaţiile (predicatele) legilor cauzale sunt pure predicate ale realităţii. Ele nu fac nici o diferenţă între trecut şi viitor, realitate şi posibilitate.

Afirmaţiile (predicatele) legilor probabiliste cuantifică însă posibilităţile şi sunt afirmaţii care iau seama pe cale statistică de diferenţa între viitor şi trecut şi, prin asta, urmăresc direcţia (orientarea) timpului realizării posibilităţilor. Această direcţionare a timpului este ireversibilă: din posibilitate devine realitate, nu invers; din viitor devine trecut, nu invers.

Procesul evoluţiei sistemelor materiei şi vieţii nu este un lanţ cauzal rectiliniu, ci seamănă cu o împletitură crescândă şi extinsă, din părticele elementare şi structuri. Ca un evantai se înmulţesc structurile, nu numai în medii extinse, ci şi în spaţiile de joc ale posibilităţii viitorului. Fiecare realitate particulară este realizarea numai uneia dintre nenumăratele posibilităţi.

„S-au dorit toate structurile posibile de proteine, fiecare cu o unică copie, aşa s-ar avea de-a face cu o cantitate care, chiar şi la cea mai densă împachetare, n-ar putea să fie adăpostită în întregul univers"[30]. Fiecare realitate particulară, exact luată, este o realitate unică: „Nici un om nu seamănă cu altul".

Cu fiecare realizare a posibilităţilor apar creaţii din ce în ce mai complexe şi se deschid noi spaţii de joc ale posibilităţii. Prin concretizarea unor posibilităţi, acestea nu scad, ci cresc. Tot mai bogata plinătate de forme este legată cu crescânda nedeterminare a comportamentelor, iar aceasta cu creşterea posibilităţilor viitorului. Prin aceasta creşte capacitatea de acomodare la condiţiile de mediu şi de autotransformare, adică de a se reaşeza. Creşte cu aceasta şi complexitatea spaţiului de joc al posibilităţii, atunci creşte şi gradul de vulnerabilitate şi de fragilitate. Din această cauză anumite sisteme cu grad înalt de complexitate au o deosebit de mare viteză de distrugere.

Când sunt descrise sistemele materiei şi ale vieţii ca „sisteme deschise", atunci, având în vedere această deschidere în timp, se afirmă:

---

[30] M. Eigen, *Schöpfung oder Offenbarung?*, în *Lust am Denken*, ed. Kl. Piper, München, 1981, p. 45.

1. Starea viitoare a sistemelor preschimbate prin procese ireversibile este alta decât prezenta stare de pornire (inițială).

2. Prin noţiunea de posibilitate este exprimat faptul că sistemul poate să treacă prin diferite procese de schimbare.

3. Prin această condiționată nedeterminare a comportamentului, cuantificată prin legile probabilităţii, se indică faptul că sistemul posedă un spaţiu de joc al anticipaţiei.

4. Sistemele deschise sunt determinate prin structura timpului diferenţelor calitative între viitor şi trecut. Ele concretizează (realizează) posibilităţile şi câştigă prin realizare de noi posibilităţi.

5. În fine, deschiderii sistemului îi corespunde mereu o relativă închidere, fără deschidere ar conduce la autodizolvarea sa. Numai sistemele relativ stabile pot să-şi permită deschidere pentru comunicare şi pentru anticipare (profeţie).

Structurarea evoluției vieţii arată continuitate şi salturi calitative. Dacă luăm ca trepte ale evoluției următoarele secvenţe:

Particulele elementare
- Atomul
- Molecula
- Celula
- Organismul multicelular – Macromolecula
- Organismul viu
- Populaţiile organice
- Vieţuitoarele
- Animalul
- Animal – Om – Câmp de tranziţie
- Oameni
- Populaţii omeneşti
- Comunitatea umană,

Aflăm că, permanent, din părţile unui întreg apare o nouă structură şi un nou principiu de organizare. Acestea sunt „salturile" de la cantitate într-un spaţiu dat într-o nouă calitate. Se constată mai departe că odată cu complexitatea creşte şi capacitatea de comunicare. Mai departe, odată cu structura aceasta creşte şi capacitatea de acomodare şi de transformare, iar prin aceasta, creşte spaţiul de joc al anticipaţiei. Asta vorbeşte

puțin despre o limitare principală a crescândei conexiuni de comunicare (comunicări conective) a sistemelor deschise ale vieții. Grăiește puțin despre sfârșitul evoluției sistemelor complexe și al noilor principii de organizare. Ajungem astfel la ultima întrebare, în acest context: Dacă procesul evoluției sistemelor materiei și vieții poate fi înțeles numai sub anumite condiții, căci este vorba de sisteme deschise, nu despre sisteme închise, cum poate fi atunci înțeles universul ca întreg, ca un sistem închis sau ca unul deschis?

Dacă pornim de la ipoteza unui univers închis, atunci este vorba în cadrul evoluției de procesele unor subsisteme care comunică și operează cu posibilități principal limitate.

Pentru univers în întregime rămâne valabilă legea entropiei, chiar și atunci când în sistemele particulare deschise nu este valabilă. Să ne închipuim acum universul însuși cuprins într-o istorie ireversibilă și aflat în proces de evoluție; atunci îl înțelegem ca un sistem deschis. Poate atunci să fie probată o entropie în sistemele și procesele individuale, fără ca aceasta să fie valabilă pentru întreg.

În acest caz trebuie să admitem pentru universul însuși un mediu transcendent cu care acesta se află în comunicare, și un viitor transcendent în care universul se dezvoltă?

Încercăm aici să înțelegem evoluția cosmosului ca un sistem ireversibil, comunicativ și deschis viitorului: istoria naturii și structurarea evoluției arată o direcție a scopului care deosebește viitorul și trecutul. Evoluția e posibilă numai prin reproducere și comunicarea intensivă a sistemelor deschise. Printr-o crescândă interdependență se deschid mereu posibilități mai bogate.

Extinderea și întrepătrunderea sistemelor deschise aduce un crescând surplus de posibilități.

Aceasta nu se întâmplă numai prin schimbul energiilor existente, ci și prin extinderea anticipațiilor în spațiile de joc ale viitorului transcendent corespunzător. Dacă simbolul „sistemului deschis" este utilizabil pentru toate sistemele materiei și vieții, atunci nu trebuie ca și lumea întreagă să fie luată în considerație ca un „sistem deschis"?

Cum să înțelegem atunci mediul universului, înlesnirea posibilităților lor și a evoluției însăși?

1. Dacă sistemele individuale, din care este structurat universul, sunt „sisteme deschise", atunci se dă de înțeles – per analogiam – conceperea universului ca un „sistem deschis"

2. Dacă evoluția „sistemelor deschise" conduce la „sisteme deschise" complexe și nerecognoscibil ca un final al acestei evoluții, se dă de înțeles că universul însuși este gândit ca un „sistem autotranscendent".

3. Ca „sistem deschis", universul este înțeles ca:

a) *un sistem participativ*[31] care este rezemat și dependent de o tot mai bogată și polivalentă comunicare între diversele sisteme parțiale pe aceleași și pe diverse baze de organizare. Din acumularea de diversități cantitative pe același plan, apar posibilități noi de salturi în calitatea nouă a unor planuri superioare de organizare. Universul are, într-un chip vădit, în sine, tendința unei universale simbioze a tuturor sistemelor materiei și vieții, grație „simpatiei tuturor lucrurilor" unele pentru altele.

b) Ca un sistem bazat pe o intensă comunicare, lumea este de conceput ca *un sistem anticipativ*, împreună cu comunicarea universală cresc și spațiile de anticipare în domeniile posibilităților. Sistemul deschis al universului este caracterizat prin autotranscendență în părțile sale individuale și în întregul său. El simte nevoia să iasă în afara sa, pentru că nu poate să se mențină într-o stare dată, datorită dezechilibrului său. Această permanentă autotranscendență trimite către antespațiul unei transcendențe care invită și călăuzește într-acolo și este numai în ele posibilă.

c) Prin aceasta, înțelegem universul ca pe o totalitate autotranscendentă a unei diversități de sisteme individuale, comunicative și deschise. Toate sistemele individuale ale materiei și vieții ca și raporturile lor de comunicare în totalitate există în lăuntrul unei transcendențe și subzistă din această transcendență.

---

[31] Noțiunea autotranscendenței, ca principiu al unei lumi întemeiate pe Dumnezeu, este folosită și de K. Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, *Schriften zur Theologie*, IV, p. 183- 221.

Să numim această transcendenţă a lumii „Dumnezeu", iar apoi putem să spunem cu titlu de probă: Lumea este în părţile şi în întregimea ei, un sistem deschis spre Dumnezeu (*ein gottoffenes System*).

Dumnezeu este mediul ei transcedental, din care şi în care trăieşte. Dumnezeu este ante – spaţiul ei transcedental în interiorul căruia ea se dezvoltă. Dumnezeu este izvorul noilor posibilităţi, din care ea îşi câştigă realităţile sale. De partea cealaltă, Dumnezeu este înţeles ca o Fiinţă deschisă lumii (*ein weltoffenes Wesen*). El înconjoară (însoţeşte) lumea cu posibilităţile fiinţei Sale şi o pătrunde cu puterile vieţii Sale şi ale Duhului Său. El este prezent în lume prin energiile Duhului Său şi este imanent fiecărui sistem în parte.

Tendinţele recognoscibile în comunicarea multilaterală şi intenţiile permanentei autotranscendente în toate sistemele deschise sunt semne pentru şi reacţii la prezenţa Duhului lui Dumnezeu în lume, în sensul vechii învăţături despre „vestigia Dei".

De aceea nu este de conceput transcendenţa lui Dumnezeu faţă de lume fără imanenţa lui Dumnezeu în raport cu lumea, precum şi invers, nici imanenţa lui Dumnezeu faţă de lumea evolutivă fără transcendenţa sa faţă de lume. Sunt legate reciproc, una de cealaltă. Numai atunci se poate vorbi rezonabil despre cealaltă parte dumnezeiască a lumii, când este percepută această parte dumnezeiască în lume şi invers. Deoarece teologia bisericească, în controversă (polemică) cu teoria evoluţiei, s-a retras tot mereu spre cealaltă parte a lumii la Dumnezeu, vechii şi noii teoreticieni ai evoluţiei au apucat-o lesne de înţeles, spre panteism, ca să descrie această parte (dinspre noi) dumnezeiască a lumii, pe care ei au cercetat-o.

Teologic, lumea este înţeleasă ca un sistem deschis participativ şi anticipativ, dacă istoria creaţiei este percepută ca un joc reciproc între transcendenţa şi imanenţa lui Dumnezeu în raport cu lumea. Astfel de afirmaţii teologice legate de ipotezele ştiinţifice nu sunt, fireşte, dogme, ci numai propuneri.

§ 4. Creaţia continuă

O nouă interpretare a învăţăturii creştine despre creaţie având în vedere cunoştinţele despre natură deduse prin intermediul teoriilor evoluţiei ar trebui să fie mai clar diferenţiate decât o face doctrina tradiţională a creaţiei între creaţia dintru început, creaţia continuă şi desăvârşirea creaţiei în împărăţia slavei, astfel încât să avem o privire de ansamblu asupra întregului proces de creaţie. Vom încerca în continuare să gândim teologic în contextul creaţiei ca„un sistem deschis"[32].

1. Creaţia dintru început este potrivit referatului biblic în mod evident o creaţie necondiţionată. Expresia mai târzie de creatio ex nihilo desemnează în primul rând miracolul existenţei lumii şi contingenţa începutului fiinţării ei. Existenţa lumii însăşi şi toate treptele evoluţiei din istoria ei de după sunt „întâmplare", cu toate c[teologic privind, nu sunt deloc „pură coincidenţă", ci o „întâmplare intenţionată": creaţiile libere ale lui Dumnezeu cu scopul împărtăşirii darurilor sale pentru transfigurarea sa. Întâmplarea (coincidenţa, hazardul) şi orientarea teleologică a evoluţiilor nu sunt în noţiunea teologică a creaţiei nici contradicţii nici opoziţii (contraste, antiteze)[33].

Creaţia întru început este totodată creaţia timpului. Întrucât timpul este manifest şi poate fi sesizat numai la schimbări, creaţia iniţială trebuie să fie înţeleasă ca o creaţio mutabilis. Ea nu este închisă în sine ci deschisă pentru istoria sa care poate să aducă stricăciune şi mântuire, nimicire şi împlinire. Dacă Dumnezeu a creat lumea pentru împărăţia slavei Sale, atunci a şi angrenat-o într-o dinamică şi i-a imprimat o orientare ireversibilă. El o însoţeşte în această mişcare prin deschiderea de noi posibilităţi şi o atrage în

---

[32] J. Moltmann, Schopfung als offenes System, în Zukunft der Schopfung, Munchen, 1977, p. 123 ş. u.; A. Peacocke, „Creation and the World of Science", p. 154 ş. u.

[33] Vezi C. Bresh, Vom Wurfeln, *Das kein Gluckspiel war*, în „Lust am Denken", p. 25-53.

această direcţie prin împărtăşirea, însoţirea Duhului Său creator. Datorită acestei deschideri pentru propria sa evoluţie vom privi deja creaţia dintru început ca pe un „sistem deschis" care nu are în sine însuşi nici temeiul, nici scopul şi nici echilibrul, ci este din capul locului proiectată şi instalată ex-centric spre viitor. Dacă înţelegem creaţia iniţială ca sistem deschis, atunci afirmăm prin aceasta că, prin acest început, condiţiile de posibilitate ale istoriei sale de pervertire şi de salvare, ca şi cele de împlinire sunt fixate.

Scopul acestei istorii a creaţiei nu este reîntoarcerea la starea paradisiacă originară, ci revelaţia slavei lui Dumnezeu. Acest final „corespunde"' deoarece reprezintă împlinirea făgăduinţei care este intrinsecă creaţiei însăşi, dar creaţia cea nouă a cerului şi a pământului în împărăţia slavei depăşeşte tot ceea ce ar putea fi spus despre creaţia dintru început.

Reprezentarea unui cosmos stabil, odihnindu-se într-un echilibru interior şi împlinit în sine, contrazice prima concepţie biblică şi cu adevărat mesianică despre creaţia instalată spre o viitoare transfigurare[34]. Reprezentarea viitorului ca o restitutio in integrum şi ca o întoarcere la starea paradisiacă originară (status integritatis) a creaţiei nu este nici biblică şi nici creştină[35]. O simplă comparaţie între primul şi ultimul capitol al Bibliei contestă această învăţătură tradiţională.

2. Teoriile evoluţiei presupun, teologic vorbind, ordinea creaţiei şi creaţia continuă care urmează acelei creaţii iniţiale. Ele nu sunt în contradicţie cu învăţătura despre creatio-ex-nihilo, dar au nevoie de o teologie care să preia şi să reinterpreteze cele mai neglijate învăţături: *creatio continua, concursus Dei generalis* şi *providentia Dei*. Pornim de la o întreită noţiune de creaţie: *creatio originalis-creatio continua-creatio nova.*

---

[34] Împotriva lui Toma de Aquino, S Th I 90 3 ad-2, pentru care timpul are o structură circulară, în care începutul şi sfârşitul îşi corespund.

[35] Împotriva lui R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, III. Tubingen, 1960. p. 29-36, pentru care revelaţia eshatologică este „reproducerea" revelaţiei creaţiei; P. Evdokimov, *Nature*, în „Scottish Journal of Theology", 1965, p. 1-22 redă concepţia ortodoxă: „The Kingdom is not simply a return back towards paradise, but it is forward moving creative fulfilment wich takes in the whole of creation" (8).

a) Am precizat deja că este de diferenţiat între lucrarea creatoare a lui Dumnzeu dintru început şi cea istorică: lucrarea creatoare iniţială este necondiţionată, pe când cea istorică presupune creaţia. Trebuie deosebit într-un mod corespunzător între contingenţa începutului şi contingenţa evenimentelor istorice în evoluţia sistemelor deschise. Din păcate, tradiţia teologică a limitat, restrâns, lucrarea creatoare dumnezeiască la producerea creaţiei şi lucrarea creativă istorică a lui Dumnezeu a înţeles-o ca acţiune de conservare şi călăuzire. Totuşi, această imagine a creaţiei şi a conservării nu este biblică. Cuvântul singular pentru dumnezeiasca lucrare de creaţie „bara" este folosit în Biblie mult mai frecvent pentru lucrarea istorică de eliberare şi mântuire decât pentru creaţia iniţială a lumii. În Noul Testament se vorbeşte despre „creaţia nouă" în Hristos, despre Duhul de viaţă făcător şi despre făgăduinţa eshatologică: „Iată, le fac pe toate noi". Teologic vorbind, este atunci lipsit de noimă şi inutil să restrângem creaţia numai la început şi să vorbim istoric numai despre pronie şi eshatologie ori numai despre mântuire.

În această accepţiune teologică tradiţională, sistemul de constrângere al cosmologiei antice se arată mai puternic decât planul perspectivei biblice.

b) Lucrarea dumnezeiască de concepţie în istorie se petrece sub premisele (condiţionările) lucrării dumnezeieşti a creaţiei primordiale. Ea poate avea un caracter de apărare a creaţiei împotriva puterilor nimicitoare. Învăţătura despre *creatio continua* se referă atunci menţinerea continuă a creaţiei zidite o dată pentru totdeauna.

Creatorul repetă oarecum în fiecare clipă darul său originar ca şi lucrarea sa creatoare şi ordonatoare.[36] Dumnezeu nu creează ceva nou, ci creează continuu ceea ce a creat o singură dată şi în care se implică proniator şi ocrotitor. În acest sens, *creatio continua* nu produce noi contingenţe ci apără contingenţa creaţiei zidite odată şi în care ea se repetă. Prin urmare *creatio continua* nu e de recunoscut în evenimente contingente noi, ci în continuitatea a ceea ce rămâne identic în sine şi cu sine.

---

[36] Principiul ştiinţific de conservare a energiei, dogma teologică privind menţinerea şi pronierea continuă a lumii prin Dumnezeu.

Totuşi, în teologia profetică lucrarea creatoare a lui Dumnezeu în istorie este privită noutatea surprinzătoare a eliberării şi a mântuirii (salvării) (Isaia 43, 18-19). Modul istoric de lucrare a lui Dumnezeu nu mai este unul de apărare a ceea ce a fost creat ci este orientat spre anticiparea mântuirii care desăvârşeşte creaţia. Nu este numai *creatio continua* ci, în acelaşi timp, şi *creatio nova* şi, prin aceasta, *creatio anticipativa*. Lucrarea de creaţie a lui Dumnezeu în istorie anticipează împlinirea în trup: prin crearea păcii, dreptăţii şi mântuirii, în istoria oamenilor începe împlinirea acelor făgăduinţe pe care creaţia originară le reprezenta prin ea însăşi. Prin descoperirea domniei lui Dumnezeu în istorie începe desăvârşirea creaţiei în împărăţia lui Dumnezeu. Este adevărat că această lucrare înnoitoare şi împlinitoare a lui Dumnezeu este sesizată numai în istoria oamenilor, însă ea are efectele sale şi paralelele sale în istoria naturii: „Tu vei înnoi faţa pământului" (Ps. 104, 30).

O învăţătură explicată detailat despre creatio continua, trebuie să vadă lucrarea istorică a lui Dumnezeu în ambele perspective: asumarea lumii create şi pregătirea desăvârşirii acesteia.

Lucrarea istorică a lui Dumnezeu stă între creaţia originară şi creaţia nouă. Tradiţia teologică a accentuat unilateral ocrotirea lumii: *conservatio mundi*. În noile teologii ale evoluţiei şi ale procesului este întărită tot unilateral dezvoltarea lumii. Să redescoperim deci creaţia continua între *creatio originalis* şi *nova creatio* şi atunci vom recunoaşte continua lucrare creatoare a lui Dumnezeu ca pe o acţiune ocrotitoare şi inovatoare. În acţiunea ocrotitoare se manifestă speranţa, iar în cea inovatoare se dovedeşte încredere, fidelitate. În principiu însă fiecare acţiune ocrotitoare este inovatorică şi orice acţiune inovatorică ocrotitoare[37]. Lucrarea istorică creatoare a lui Dumnezeu are dimensiuni cosmice: ea aduce întreg cosmosul într-o stare nouă.

[37] Vezi tratarea problemei despre *creatio continua* la O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, Neukirchen, 1955, p. 556 ş. u.; W. Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin, 1972, p. 152 ş. u.; H. G. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik* II, Gottingen, 1967, p. 294 ş. u.

Sistemul deschis al creației se sprijină pe acțiunea creatoare a lui Dumnezeu. Prin acesta se realizează vocația (proiectul) și viitorul creației.

c) Acțiunea creatoare originară și necondiționată a lui Dumnezeu este reprezentată în tradițiile creației ca una lipsită de efort: „Și a zis Dumnezeu: să fie lumină, și a fost lumină!" Dimpotrivă, lucrarea istorică pentru pace, dreptate și mântuire este descrisă în teologia profeților ca efort și trudă a lui Dumnezeu.[38] Creatorul suferă împotrivirea făpturilor Sale și rabdă autoizolarea acestora. El suferă păcatele, nelegiuirile, greșelile, durerile și bolile făpturilor Sale pe seama noului rob al lui Dumnezeu: „Prin rănile lui noi toți ne-am vindecat" (Is. 53, 5). Lucrarea de mântuire provoacă suferința împotrivirii. Cea a dreptății iscă suferința nedreptății.

Activitatea creatoare a lui Dumnezeu în istorie conține în același timp pasiune și acțiune. Învățătura tradițională despre menținerea (conservarea) lumii prin Dumnezeu în pofida scăderilor ei observase răbdarea lui Dumnezeu, înțeleasă ca expresie a îngăduinței[39]. Puterea creatoare istorică a lui Dumnezeu se arată întotdeauna în primul rând în neistovirea puterii sale de suferință, de pătimire. Aceasta nu este nicidecum un al slăbiciunii sale, ci descoperirea puterii sale. Pentru Dumnezeu sunt valabile în primul rând fericirile: „Fericiți cei blânzi că aceia vor moșteni pământul" (Mat. 5,5). De asemenea se poate spune, având în vedere făpturile și generalizând: cu cât un sistem de viață este mai capabil de suferință, cu atât este mai capabil de a învăța. În neistovita răbdare a Creatorului și în capacitatea sa de suferință activă este de văzut deci rădăcina lucrării sale creatoare istorice: El menține comunicarea cu toate acele sisteme de viață care au întrerupt comunicarea cu El, și care au încremenit în proiect ca „sisteme închise" și s-au condamnat singure la moarte. În măsura în care El suferă astfel de divorțuri de comunicare, Dumnezeu menține

---

[38]Atanasie distinge clar între porunca creatoare netrudnică și Întrupare pentru că nu integrase încă moartea și patimile lui Hristos în viziunea sa despre întruparea Logosului creator. Vezi *De incarnatione*, par. 44.

[39] În întârzierea judecății asupra păcatelor **(paresis ton amartion)** se află o făgăduință a iertării păcatelor **(afesis ton amartion)**. Vezi O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, *op. cit.*, p. 569 ș. u.

deschis viitorul făpturilor Sale și împreună cu viitorul și posibilitățile lor de întoarcere la El. Lucrarea istorică a lui Dumnezeu constă în mod esențial în deschiderea către sisteme de viață închise în sine prin comunicarea participativă, pătimitoare. Grație capacității sale neistovite de pătimire și a disponibilității absolute spre acestea, Dumnezeu creează chiar șanse concrete pentru evoluția diverselor sisteme deschise de viață. Deoarece modalitatea de creație este în chip fundamental una pătimitoare și răbdătoare, „lucrarea lui Dumnezeu în istorie" este discretă, tainică: nu prin intervenții supranaturale și prin pătimirea sa și prin deschiderea de posibilități din partea Sa conduce Dumnezeu, creația Sa spre țel și impulsionează evoluția acesteia. Privind lucrurile din punct de vedere general istoric, puterea de metamorfozare a suferinței este bază pentru lucrarea lui Dumnezeu, eliberatoare și desăvârșitoare. Acest fapt l-a remarcat și Theilhard de Chardin când a scris: „Este necesar să amintesc că opiniile transformiste așa cum au fost ele prezentate, mult îndepărtate, de neunit cu existența unei prime cauze, nu reprezintă dimpotrivă calea cea mai nobilă și încurajatoare de a ne reprezenta în fluxul lor fizic? Pentru transformismul creștin lucrarea creatoare a lui Dumnezeu nu mai este înțeleasă ca o intervenție exterioară, sau niște lucrări ale sale izolate în mijlocul unei lumi deja constituite,ci această lucrare creatoare face să apară lucrurile ca elemente succesive ale operei sale. Astfel, această lucrare nu este mai puțin esențială, nici mai puțin universală și înainte de orice, mai puțin profundă"[40].

În legătură cu „lucrarea lui Dumnezeu călăuzitoare" (concursus Dei generali et specialis) în istoria lumii și în istoria vieții fiecărei unice făpturi în sine sunt de gândit un întreg șir de legături: Dumnezeu lucrează în și prin lucrarea creatoare; făpturile lucrează din potențele dumnezeiești și în lăuntrul unui mediu dumnezeiesc; lucrarea făpturilor cu putință prin răbdarea și îngăduința dumnezeiască; prezența lui Dumnezeu în lume este spațiul liber pentru libertatea făpturilor ș.a.m.d. Nu este necesar și n-ar fi nici chiar de dorit o privire asupra lucrării de însoțire

[40] P. Teilhard du Chardin, *Das Auftreten des Menschen*, Oten-Freiburg, 1964, p. 359.

(călăuzire) a lui Dumnezeu, de la care ar fi de aşteptat numai intervenţii supranaturale şi perturbări spectaculare. Dincolo de indiciul acesta al călăuzirii tainice, discrete, pline de delicateţe ale lui Dumnezeu în istorie, experienţele gen „semne şi minuni" nu sunt în nici un caz excluse. Sesizarea lor este în primul caz posibilă datorită experienţei constante a călăuzirii prin lucrarea lui Dumnezeu.

Dumnezeu însuşi este prezent în creaţia Sa prin Duhul Său. Întreaga creaţie este pătrunsă de Duh, permeabilă şi activată spiritual.

Prin Duhul Său, Dumnezeu este prezent în structurile materiei. Nu există în creaţie nici materie neduhovnicită (lipsită de Duh) nici Duh imaterial, există deci numai materie informată, însă informaţiile care determină toate sistemele materiei şi ale vieţii se numesc Duh. Ele ajung prin om pe calea creaţiei la conştiinţă. În acest sens întregul cosmos corespunde lui, deoarece se poate spune că prin Dumnezeu, Duhul este lucrată şi în Dumnezeu, Duhul, există şi se mişcă şi se dezvoltă prin energiile şi puterile Duhului dumnezeiesc.

De ce este atunci concepţia panteistă despre lume atât dragă şi apropiată multor teoreticieni ai evoluţiei. Acest lucru nu se datorează unor cauze antibisericeşti, moderniste, de emancipare ci are cauze obiective: având în vedere contingenţa originară a lumii, ateismul a oferit întotdeauna imaginea diferenţei, deosebirii între Dumnezeu şi lume. Mult mai aproape de perspectiva evoluţiei cosmosului şi a vieţii din contingenţele evenimenţiale se află panteismul dinamic: materia în curs de autoorganizare se transcende pe sine însăşi şi produce propria sa evoluţie. În acest sens ea este autocreatoare. Aceste fenomene pot fi înţelese cu ajutorul teoriei universale a lui Spinoza. Natura est natura naturans şi de aceea Deus sive natura. Învăţătura trinitară despre creaţie recomandă însă o înţelegere pnevmatologică a lumii create. Dumnezeu prezent în lume şi în fiecare parte acesteia este Duhul creator. Nu este vorba numai despre Duhul lui Dumnezeu prezent în lume dezvoltându-se în sine, ci mult mai mult despre Dumnezeu Duhul cu energiile sale necreate şi creatoare.[41]

---

[41] Vezi A. Peacocke, *op. cit.*, p. 203 ş.u. El reconsideră pan-enteismul că să lege transcendenţa şi imanenţa.

3. Viitorul creației: Am caracterizat creația primordială ca sistem deschis şi lucrarea creatoare a lui Dumnezeu în istorie am înțeles-o prin deschiderile temporale ale sistemelor închise. De aici urmează întrebarea dacă împlinirea procesului de creație poate fi prezentată că încheiere definitivă a sistemelor deschise şi închise: este împărăția slavei sistemului lumii ajuns la termenul său final?

Atunci noua creație ar fi sfârşitul timpului şi chiar trecere dincolo de timp. Sistemul deschis om ar fi atunci doar un sistem nedefinitivat, neterminat şi sistemele deschise ale naturii ar fi numai nişte sisteme încă neînchise. Istoria ar fi stadiul unui cosmos încă nedesăvârşit. Desăvârşirea ar fi atunci sfârşitul libertății umane şi sfârşitul tuturor posibilităților care sunt făcute posibile, mijlocite prin ceea ce încă nu este.[42] Timpul ar fi suspendat (desființat) în veşnicie ca şi posibilitate reală, însă desăvârşirea nu poate fi gândită teologic în această manieră. Procesul de creație trebuie să fie împlinit prin locuirea lui Dumnezeu, iar creația transfigurată este complet liberă în participarea ei la ființa nelimitată a lui Dumnezeu, atunci locuieşte plinătatea nemărginită a lui Dumnezeu în noua creație. Locuirea nemărginitei plinătăți a vieții veşnice a lui Dumnezeu înseamnă atunci deschiderea tuturor sistemelor vieții prin excelență, şi prin acesta vivacitatea lor veşnică, iar nu încremenirea lor definitivă. Deschiderea tuturor sistemelor vieții pentru plinătatea lui Dumnezeu cea necreată conduce la deplina comunicare întreolaltă, căci locuirea lui Dumnezeu îndepărtează din creație puterile negative, nihiliste şi prin aceasta lupta pentru viață şi frica. „Împărăția lui Dumnezeu, este prin acesta împărăția simpatiei universale a tuturor lucrurilor". Va exista şi în împărăția slavei timp şi istorie, viitor şi alegere, ba chiar într-o nestânjenită măsură şi într-o manieră deloc ambivalentă. În loc de eternitate atemporală ar trebui să vorbim mai degrabă de „timpul etern" şi în loc de „sfârşitul istoriei" de sfârşitul preistoriei şi de începutul istoriei eterne a lui Dumnezeu, omului şi naturii. Fireşte, trebuie să gândim atunci schimbarea fără trecere, timpul fără trecut şi viața

[42] Aici avem o remarcă critică, îndreptată împotriva „ontologiei neființei" a lui E. Bloch. Vezi E. Bloch, *Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Frankfurt, 1961. O astfel de ontologie dă posibilitatea numai unei speranțe efemere. Împlinirea ei se află în sistemul închis al „patriei identității".

fără moarte. Acest lucru este dificil în istorie, unde coexistă viața și moartea, devenirea și trecerea, pentru că toate naturile noastre sunt impregnate de asemenea experiențe ale instabilității (deșertăciunii). Pot exista făpturi finite care sunt nemuritoare. Conform Luca 20,36 oamenii înviați din moarte trebuie să fie oameni noi „precum îngerii". Aceștia sunt însă în același timp efemeri și nemuritori. Dacă cei credincioși vor fi deja „preschimbați din slavă în slavă" (2 Cor. 3,18) în Duhul, atunci în împărăția slavei este de admis un asemenea proces constant de metamorfozare.

Sistemul morfologic al naturii și experiența umană a istoriei arată în aceiași direcție. Structurile materiei prezintă deja un spațiu de joc (manevră) a unui comportament nedeterminat. Se pleacă de la structurile atomice către sistemele mai complexe și, astfel, descoperim deschideri de posibilități. Odată cu evoluția sistemelor complexe crește in-determinarea comportamentului, pentru că se înmulțesc posibilitățile. Persoana umană și sistemele sociale omenești sunt cele mai complexe sisteme pe care le cunoaștem. Ele prezintă cel mai înalt grad de comportament nedeterminat și ce mai amplă măsură a deschiderii timpului și viitorului. Deoarece fiecare realizare a posibilității prin deschiderea sistemelor deschise pentru noi posibilități și – în nici un caz nu realizează numai posibilitatea și conduce viitorul în trecut – nu poate fi prezentată împărăției salvei, care împlinește procesul creației prin locuirea lui Dumnezeu, nu ca un sistem adus la definitivarea sa, adică un sistem în cele din urmă încheiat, definitivat, ci ca deschidere a tuturor sistemelor finite ale vieții pentru plinătatea vieții. Aceasta include, firește, faptul că gândim ființa lui Dumnezeu nu numai ca cea mai înaltă realitate pentru toate posibilitățile concretizate (realizate) ci și ca mijlocirea-posibilitatea transcendentă a tuturor realităților posibile.

IX
Chipul lui Dumnezeu în creație: oamenii

Noțiunea fundamentală a antropologiei teologice este de veacuri imago Dei: oamenii au fost creați ca și chip al lui Dumnezeu pe pământ.[1] Tradițiile biblice nu îndreptățesc, totuși, o astfel de poziționare centrală a noțiunii.[2] Ea are un astfel de loc privilegiat numai în scrierile sacerdotale (Gen. 1, 26 – 27; Gen. 5, 1; Gen. 9, 6). Psalmul 8, 6 presupune această noțiune, Înțelepciune 2, 23 și Iisus Sirah 17, 30 o cunosc. În Noul Testament este folosită ca noțiune fundamentală (Iac. 3, 3; I Cor. 11, 7), dar nedezvoltată mai departe. Din acest inventar al Tradiției devine clar faptul că antropologia teologică a chipului lui Dumnezeu în oameni a fost în general numai în învățătura despre creație. Prin această noțiune a fost descris idealul chipului originar al ființei umane, care, s-a întunecat (adumbrit) sau distrus prin căderea în păcat, și a fost restaurat prin harul lui Dumnezeu. Antropologia teologică s-a plasat cu acest punct de vedere unilateral în apropierea și în siajul mitului originar și a

---

[1] Comp. L. Scheffczyk (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes, Wege der Forschung* CXXIV, Darmstadt, 1969; D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, München, 1933; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/1, p. 214 ş. u.; Vl. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, London, 1975.

[2] Cf. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, Neukirchen, 1955, p. 615.

scăpat din vedere orientarea mesianică a istoriei umane către care ne conduce Noul Testament.

Vom căuta să înțelegem în această concepție chipul divin al omului într-un întreit sens istoric:

1. ca *imago Dei*: imaginea originară oamenilor;

2. ca *imago Christi*: vocația mesianică a oamenilor;

3. ca *gloria Dei est homo*: transfigurarea eshatologică a omului[3].

Această hermeneutică înseamnă că de fapt să începem cu interpretarea teologică a referatului biblic vechi – testamentar al creației, că acest comentariu câștigă lumină din Evanghelia mesianică a lui Hristos și că se referă la determinarea originară a omului și transfigurarea (proslăvirea) sa definitivă în împărăția lui Dumnezeu. Vom încerca astfel să recunoaștem zorii în lumina amurgului (asfințitului), să înțelegem începutul în perspectiva desăvârșirii (proto-logicul din perspectiva eshatologicului – n. trad.). Mai exact spus în grai teologic: exegeza orientată mesianic se deosebește atât de exegeza istorică cât și de exegeza teologică în lumina Torei. Firește, amândouă se susțin și nu se resping între ele ci se integrează. După prezentarea gândirii asupra iconicității divine în istoria trinitară a lui Dumnezeu cu oamenii, ar trebui să ne ocupăm cu problema teologică sistematică a antropologiei creștine. Problema tradițională și controversă inter – confesională, ea poate să fie înțeleasă astfel încât omul contemporan, deopotrivă chip a lui Dumnezeu și păcătos, să fie prezentată într-un mod întemeiat biblic, nu deviant precum cel influențat de reformatori. Deoarece antropologia și teologia stau întotdeauna într-o relație de schimb reciproc, trebuia să depășim totodată monoteismul occidental din noțiunea de Dumnezeu și cu individualismul care-i corespunde în antropologie: oamenii sunt imago trinitatis și corespund în primul rând unirii lor cu Dumnezeul trinitar.

[3] Vezi Toma de Aquino, STh a 93, 4: „Imago Dei tripliciter potest contueri in homine".

§ 1. Determinarea originară a oamenilor: imago Dei

Textul fundamental pentru noţiune a de chip al lui Dumnezeu provoacă dificultăţi la traducerea sa. Pornim la drum de la următoarea traducere: „Şi a zis Dumnezeu (Elohim):„Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră, ca să stăpânească peste peştii mării şi peste păsările cerului şi peste dobitoace şi peste tot pământul şi peste toate vietăţile care se târăsc pe pământ!" Şi l-a făcut Dumnezeu (Elohim) pe om după chipul său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; bărbat şi femeie i-a făcut"(Gen. 1, 26-27).

Versetele contextuale 26-30 au următoarea structură: introducere, decizie, creaţia oamenilor, binecuvântare şi mandat (poruncă, misiune, însărcinare), instalare[4]. Pentru o înţelegere teologică se ridică următoarele probleme:

a) Creaţia oamenilor este ultima operă a Creatorului. Ea începe cu introducere sărbătorească la finele căreia este mărturisită o hotărâre specială a lui Dumnezeu. La facerea lumii se spune: el a zis şi ea s-a făcut (Gen. 1, 3). La creaţia animalelor se spune: El a zis – El a făcut (Gen. 1, 20 ş.u.). La facerea oamenilor însă se spune: Să facem şi Dumnezeu a făcut. Oamenii nu au apărut dintr-un cuvânt creator, ci dintr-o decizie specială a lui Dumnezeu. Cuvântul care precede decizia Dumnezeu îl îndreptează către Sine Însuşi. El este o auto invitaţie (provocare, somare). Într-o decizie (hotărâre) este vorba mai întâi de un subiect ce se raportează la sine însuşi: el „se" hotărăşte, înainte de a se raporta la altul. În auto-invitarea de aici de faţă, Dumnezeu se defineşte, se precizează pe sine ca şi creator al timpului Său, mai înainte de a crea acest chip. «Dumnezeu se hotărăşte (decide)»: aici avem de-a face cu o contracţie sau limitare a lui Dumnezeu la această posibilitate şi în această contracţie se află deja o primă kenoză a lui

[4] W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen, 1967; Cl. Westermann, *Genesis, cap. 1-11*. BKAZ, Neukirchen, 1976; J. J. Stamm, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im AT*, ThSt 54, 1959; Ph. Trible, *God and Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, 1978; J. Jervell, *art. Bild Gottes*, TRE VI, Berlin, 1980, p. 491 ş. u; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, 1973.

Dumnezeu. Devine evident faptul că Dumnezeu aşează chipul şi cinstea Sa în făpturile pământeşti ale oamenilor şi, prin aceasta, El Însuşi este atras şi implicat în istoria acestor făpturi.[5]

Pluralul din Gen. 1, 26 a fost resimţit adesea ca o enigmă şi a iscat multe interpretări: grăieşte Elohim într-o adunare de zei? Se adresează unei zeiţe? Avem de-a face aici cu un plural majestatis?[6] Aceste interpretări nu clarifică adresarea lui Dumnezeu către Sine Însuşi de care este vorba în fapt aici. Ea trebuie să fie mai degrabă înţeleasă ca un plural deliberationis, ca sfat şi dialog cu însăşi inima Sa. O auto invitaţie într-un dialog interior (lăuntric) presupune însă o auto-relaţie a subiectului cu sine însuşi. O asemenea co-relaţie presupune la rândul ei o auto-diferenţiere.

Subiectul este atunci un singular în plural, adică un plural într-un singular. Aceste schimbări (treceri) de la singular şi plural sunt în acest caz foarte importante: „Să facem om – un chip care să fie asemenea nouă".[7] Chipul lui Dumnezeu (singular) trebuie să corespundă prin acesta pluralului lăuntric (intern) al lui Dumnezeu şi să fie totuşi un chip, o imagine. În următorul verset sunt inserate singularul şi pluralul: Dumnezeu (singular) creează omul (singular), ca bărbat şi femeie (plural) îi creează el pe ei (plural). Aici pluralul omenesc trebuie să corespundă singularului lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu cel în sine însuşi decis (hotărât) este un plural în singular, atunci şi chipul (imaginea) Său de pe pământ – oamenii – trebuie să fie evident un plural în singular. Unui Dumnezeu în sine diferenţiat şi cu sine unit îi corespunde atunci o comunitate de oameni, feminin şi masculin, care se uneşte şi devine una.

Teologia veche eclezială a văzut în acest evident joc de schimb de singular şi plural o revelaţie a Treimii. Desigur nu se află în text nici o învăţătură despre Treime dacă luăm textul în mod istoric şi îl privim în lumina Torei. Totuşi, acest text este una din rădăcinile pentru înţelegerea mai târzie a lui Dumnezeu ca Treime în lumina Evangheliei mesianice a lui Hristos.

---

[5] Vezi J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 129 ş. u.

[6] O listă de posibilităţi prezintă W. H. Schmidt, *op. cit.*, p. 129. ş. u.; Cl. Westermann, *op. cit.*, p. 203 ş. u.

[7] Vezi Ph. Trible, *op. cit.*, p. 21.

b) Dumnezeu a creat omul ca şi „chipul Său". Traducerile tradiţionale afirmă, totuşi, „după chipul Său". Ele, presupun prin aceasta un chip originar în Dumnezeu, potrivit căruia omul conformat devine o copie (reproducere, oglindă). Aceasta se întemeiază pe tipul de gândire platonică model – copie al teologiei vechi – ecleziale însă are ca temei eclesiologia Noului Testament: Hristos este «chipul (imaginea) lui Dumnezeu» prin care toate au fost create (Col. 1, 15 ş.u.; Evr. 1, 3). Pentru aceasta el este, ca Fiu al lui Dumnezeu, şi Cel Întâi Născut Căruia cei credincioşi îi devin conformi (Rom. 8, 23). Imago Christi este o imago Dei mijlocită prin Hristos şi de aceea a fost tradus creştin mai bine cu „creat după chipul său". Raportul hristologic poate însă să fie redat la traducere prin „ca chip al Său" (interiorizat) dacă prin aceasta este mărturisit că omul este aici creat după chipul lui Dumnezeu, după imaginea lui Dumnezeu care este Hristos şi că prin aceasta creaţia Sa este deschisă pentru Întrupare. Atunci hristologia este văzută ca o împlinire a antropologiei, iar antropologia este înţeleasă ca o pregătire a hristologiei. Determinarea omului este deschisă prin două noţiuni: zäläm şi demuth, în greceşte: εικων şi **όμοiωsιs,** în latineşte: imago şi similitudo. Prima noţiune desemnează chipul, imaginea plastică, cea de-a doua asemănarea. Prima scoate în evidenţă mai degrabă raportul reprezentativ exterior, cea de-a doua exprimă mai bine raportul reflexiv lăuntric. Ambele noţiuni sunt preluate probabil din cadrul teologiei egiptene a regalităţii: Faraonul este imaginea (copia) lui Dumnezeu stăpânind pe pământ, locţiitorul său, delegatul său, reflecţia sa şi epifania sa pe pământ. Tot astfel Ps. 8 reprezintă pe omul creat ca şi chip (imagine) a lui Dumnezeu ca pe un om regal. Potrivit modului de reprezentare vechi – oriental faraonul este prezent în statuia sa, pe care el o expunea în toate provinciile imperiului său. Corespunzător, omul este înţeles ca semn al înălţării de la pământ către înălţimea lui Dumnezeu, ca locţiitor al lui Dumnezeu, ca cinste a Sa pe pământ. Dacă această derivaţie a terminologiei asemănării iconice a omului cu Dumnezeu din teologia egipteană a regalităţii este corectă, atunci în ea se află un potenţial politic revoluţionar: nu un principe, ci omul, bărbat şi femeie în aceiaşi măsură, toţi oamenii şi fiecare om în parte

este imagine (chip), locţiitor, delegat, reflexie a lui Dumnezeu. Dacă există sau nu deja sau în scrierile sacerdotale la modul istoric al cuvântului «o democratizare a teologiei regale», acest loc a provocat în întreaga istorie politică iudaică şi creştină un impuls „democratizant".[8] În perspectiva delegării stăpânirii peste pământ nu există deloc diferenţe între oameni ci egalitate.

Oamenii îl reprezintă pe Dumnezeu pe pământ în calitate de chip al Său, iar ca asemănare a Acestuia ei îl reflectă pe El. Ar fi unilateral dacă s-ar vrea să se vadă în chipul şi asemănarea lui Dumnezeu doar aspectul de stăpânire dumnezeiască. În aceasta se află de asemenea o „epifanie" a lui Dumnezeu Însuşi, fapt accentuat de noţiunea de asemănare, ca reflex al slavei sale, precum indică Ps. 8 şi ceea ce pentru Pavel devine foarte important: Dumnezeu este prezent în oameni. „Ele apare acolo unde omul apare"[9] Omul este revelaţia indirectă a lui Dumnezeu pe pământ. A fi imagine (chip) înseamnă întotdeauna a lăsa să apară ceva şi să se reveleze (descopere).

În ce constă asemănarea oamenilor cu Dumnezeu? Rezumând, Tradiţia teologică a dat la această întrebare următoarele răspunsuri:

1. după analogia substanţei, sufletul este raţiunea şi voinţa naturală a omului, sediul asemănării, deoarece el este nemuritor şi asemănător naturii dumnezeieşti.[10]

2. după analogia formei, ea este calea dreaptă şi privirea omului ridicată în sus[11];

3. după antologia proporţionalităţii, ea constă în stăpânirea omului peste pământ, în măsura în care aceasta corespunde domniei cosmice universale a lui Dumnezeu[12]

4. după analogia relaţiei, ea constă în comuniunea dintre bărbat şi femeie care corespunde cu comuniunea intra-trinitară a

---

[8] De acord cu W. H. Schmidt, *op. cit.*, p. 139, 143; în dezacord cu Cl. Westermann, *op. cit.*, p. 212.
[9] W. Schmidt, *op. cit.*, p. 144.
[10] Vezi subcapitolul 4 al acestui capitol.
[11] Vezi H. Gunkel, *Genesis*, 1922; E. Jungel, *Der gottentsprechende Mensch*, în *Neue Anthropologie*, vol. 6, 1975, p. 355.
[12] Vezi W. Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*, în Theol. Quartalsschrift 161, 1981, p. 244-264.

lui Dumnezeu, punctul de plecare a acestor răspunsuri este de văzut în «fenomenul om». Ele fac trimiteri la caracteristicile care-i deosebesc pe oameni faţă de animale şi interpretează specificul religios uman ca asemănare a sa cu Dumnezeu. Aceasta desemnează atunci co – relaţie generală a omului cu Dumnezeu, care-l deosebeşte de animal. Acest punct estimativ este concludent. Asemănare omului cu Dumnezeu este o noţiune teologică, înainte de a deveni una antropologică: ea afirmă mai întâi ceva despre Dumnezeu, care îşi creează chipul Său şi cu care intră într-o relaţie specială, mai înainte de a afirma ceva despre omul care a fost creat astfel. Iconicitatea divină a omului desemnează mai întâi co-relaţia intrinsecă a lui Dumnezeu cu omul: Dumnezeu se aşează (plasează) într-o astfel de raport cu omul, încât acesta devine imaginea Sa (chipul Său) şi cinstea Sa pe pământ şi apoi, prin această, corespondenţa omului cu Dumnezeu.

Esenţa omului izvorăşte şi constă în această co-relaţie a lui Dumnezeu cu omul iar nu în vreuna dintre calităţile sale care-l deosebesc de celelalte fiinţe vii. Dumnezeu, Cel care creează imaginea Sa pe pământ, îi corespunde, se conformează lui, prin aceasta. Dumnezeu, care lasă să strălucească cinstea Sa în imaginea Sa de pe pământ, se reflectă în El ca într-o oglindă. Tradiţia teologică a înţeles întotdeauna chipul lui Dumnezeu ca o reflexie a lui Dumnezeu într-o oglindă. Dumnezeu, care se lasă prezentat de chipul Său pe pământ şi care apare în acest chip, iar acest chip devine o revelaţie indirectă a esenţei sale dumnezeieşti în înfăţişare pământească. În calitate de chip şi epifanie a lui Dumnezeu pe pământ, oamenii stau deci în trei legături fundamentale: ei stăpânesc ca locţiitori şi în numele lui Dumnezeu peste celelalte făpturi pământeşti; ei sunt vizavi – ul lui Dumnezeu pe pământ cu care el vrea să povestească şi care trebuie să-i răspundă Lui; ei sunt epifania slavei lui Dumnezeu şi cinstea Sa pe pământ.

Numai omul este imago Dei, nici animale, nici îngerii, nici puterile naturii, nici puterile destinului nu au voie să fie temute sau cinstite ca imagine, arătare sau revelaţie a lui Dumnezeu. Dacă plecăm de la această corelaţie a lui Dumnezeu cu omul, atunci iconicitatea dumnezeiască a omului nu stă în una sau alta

din calităţile sale care-l particularizează în raport cu celelalte făpturi ci în întreaga sa fiinţă: omul întreg, nu doar sufletul său; adevărata comunitate umană, nu numai persoana unică, singulară; umanitatea unită cu natura, nu doar oamenii îndepărtaţi (izolaţi) de natură sunt chipul şi cinstea lui Dumnezeu. Prin aceasta am detaliat întrebarea legată de fenomenele specifice iconicităţii dumnezeieşti a omului. Există, totuşi, potrivit tradiţiilor biblice, un loc deschis, în care relaţia lui Dumnezeu cu omul este deschisă şi poate să fie cunoscută. Aceasta este faţa omului care devine oglindă a lui Dumnezeu: „Acum însă se oglindeşte în noi toţi cu faţa descoperită slava Domnului" (2 Cor. 3,18). Faţa este «luminarea cunoştinţei slavei lui Dumnezeu de la faţa lui Hristos Iisus» (2 Cor. 4, 6). «Acum vedem prin oglindă, ca-n ghicitură, dar atunci faţă către faţă» (1 Cor. 13,12). Când Moise a privit slava Domnului pe munte, strălucea „faţa Sa" într-un mod insuportabil pentru popor, astfel încât el a trebuit să şi-o acopere cu un ştergar (Ex. 34, 33 - 35). Atunci când Iisus s-a schimbat la faţă pe Tabor, „a strălucit faţa Sa ca soarele" (Mt. 17, 2). Despre venirea lui Dumnezeu ca Judecător a lumii se spune că „faţa Sa luminează ca soarele strălucitor" (Apoc. 1, 16). «Faţa lui Dumnezeu» este un simbol universal întrebuinţat pentru ajutorul din partea lui Dumnezeu, atenţia sa îndreptată spre noi, prezenţa Sa focalizată. Într-adevăr cuvântul προσοπον poate să desemneze persoana întreagă, însă aceasta este recunoscută în întoarcere ei, mai întâi în ochii deschişi şi în faţă atentă.

Aşa cum mişcările sufleteşti se răsfrâng (oglindesc) pe un chip şi lăuntrul omului îşi găseşte expresia corespunzătoare pe faţa omului, tot astfel slava lui Dumnezeu care este recunoscută pe faţa lui Hristos se oglindeşte, pe feţele celor care-L cunosc pe El. Deşi mai mereu a fost numit drept loc al iconicităţii, fie sufletul sau figura verticală, domnia (stăpânia) sau comuniunea, acesta survine concentrat de pe faţa oamenilor. De aceea este dată deja determinarea originară a oamenilor ca imagine a lui Dumnezeu, făgăduinţa eshatologică de a-L cunoaşte pe Dumnezeu «faţă către faţă». Acest lucru poate fi cuprins într-o învăţătură fiziognomică despre iconicitatea dumnezeiască a omului.

c) Următorul loc antropologic în care această iconicitate se arată este diferenţa sexuală şi comunitatea umană. Imago Dei este predestinarea spre comuniune a fiinţei umane. Conform Gen. 1, 26, Adam, fiinţa omenească, este un singular care corespunde unui plural dumnezeiesc. Potrivit Gen. 1, 27, bărbat şi femeie sunt un plural care corespunde unui singular dumnezeiesc. Acest schimb gramatical de singular şi plural este intenţionat şi semnificativ. De la creaţie a fi om presupune diferenţa sexuală şi legătura sexuală, deoarece „ca bărbat şi ca femeie i-a creat pe ei", poate fi tradus aşa, şi acesta ne trimite la diferenţa animus şi anima, aşa cum a demonstrat C. G. Jung, că în fiecare om, fie el bărbat sau femeie, într-o diversă pecetluire (figurare) iese la iveală acest caracter. Joncţiunile singular – plural vor să evite în mod evident în continuare înţelegerea pe mai departe a faptului de a fi om ca supra noţiune a bărbatului şi femeii sau a privi bărbatul şi femeia ca două făpturi diferite. Prin aceasta, fiinţele umane, diferenţiate sexual şi comune trebuie să fie mărturisite ca egale originar. De ce este accentuată în mod evident diferenţa sexuală la creaţia oamenilor? La creaţia oamenilor bisexuali se spune doar „fiecare după soiul (specia) său". Aceasta este de – ajuns pentru binecuvântarea fertilităţii. La creaţia oamenilor bisexualitatea este numită aparte. Binecuvântarea fertilităţii este adăugată acestei creaţii (Gen. 1, 28). Dacă raportul sexual nu este în legătură cu fertilitatea şi nici nu este presupus ca de la sine înţeles precum în cazul speciilor animale, atunci trebuie să se afle în el ceea ce este iconic divin (chipul lui Dumnezeu) şi ceea ce este unic omenesc[13]

Diferenţa sexuală şi comuniunea aparţin deja chipului lui Dumnezeu însuşi şi numai pe urmă rodniciei şi stăpânirii peste pământ. Deci această comuniune, corespunde deja lui Dumnezeu însuşi, pentru că Dumnezeu îşi corespunde în ea. Ea reprezintă pe Dumnezeu pe pământ şi Dumnezeu „apare" pe pământ în imaginea sa bipolară bărbat-femeie.

---

[13] Ph. Trible, *op. cit.* , p. 19; o privire critică la aceasta la Ph. A. Bird, *„Male and Female he created them": Gen. 1, 27. b in the context of the Priesterly Account of Creation*, în HTR 74: 2, 1981, p. 125-159.

Iconicitatea divină (chipul lui Dumnezeu) nu poate să fie trăită de unul singur, ci în comunitatea umană, pentru că omul este dintru-nceput o ființă socială. El este întemeiat şi reazemă pe comunitatea umană, fiind nevoiaş, având mereu nevoie de ajutor (Gen. 2, 18). Omul este o ființă sociabilă şi îşi dezvoltă personalitatea sa mai întâi în comuniune cu ceilalți. El se poate raporta prin urmare la sine însuşi, dacă şi în măsura în care alții s-au raportat la el. Individul răzlețit şi subiectul însingurat (stingher) sunt modalități deficiente ale ființei umane deoarece au neglijat iconicitatea lor divină (chipul lui Dumnezeu).[14] Nu există o prioritate a persoanei în fața comunității.[15] Persoana şi comunitatea sunt mai degrabă cele două fețe ale unuia şi acelaşi proces al vieții. Sub prezumția potrivit căreia chipul lui Dumnezeu înseamnă mai întâi raportul lui Dumnezeu cu omul şi apoi raporturile inter-umane, este îndreptățită verificarea (reinformarea) în legătură cu ce fel de Dumnezeu este cel care se arată în imaginea sa, chipul său bărbătesc şi femeiesc? Este reprezentat creatorul acestei ființei umane bisexuale: ca zeu şi ca zeiță, în acelaşi timp?[16] Este creatorul de conceput într-un mod trans- sexual, indiferent în raport cu chipul Său bărbătesc şi femeiesc de pe pământ? Dumnezeu care-şi arată cinstea Sa în chip bărbătesc şi femeiesc în acelaşi timp, în nici un caz nu poate să fie doar un Dumnezeu masculin. Acest Dumnezeu nu este „bărbat" chiar dacă este descris şi mărturisit în Vechiul şi Noul Testament preponderent prin metafore masculine, precum Domn, Tată, Salvator, Judecător ş.a. Dumnezeu care a creat chipul său masculin şi feminin nu este însă neutru, nici metaforele metafizice prin care teologia filozofică reprezintă dumnezeirea, precum ființă, esență, principiu ş.a. nu ne sunt de folos pentru depăşirea masculinismului în narațiunile referitoare la Dumnezeu.[17] Învățătura relativ târzie despre Treime se oferă ca a

[14] A se vedea subcapitolul 4 al acestui capitol.

[15] Împotriva ipotezei enciclicelor sociale catolice *„Rerum Novarum"* (1891) şi *„Quadragesimo anno"* (1931).

[16] Vezi P. A. H. de Boer, *Faterhood and Matherhood in Israelite and Judean Piety*, Leiden, 1974.

[17]Vezi M. Daly, *Beyond God the Father: toward a philosophy of womens liberation*, Boston, 1973; el socoteşte teologia metafizică a lui Tillich ca nepatriarhală.

treia şi cea mai bună cale de înţelegere care descoperă în Dumnezeu diferenţa şi unitatea, unitatea în diferenţă şi diferenţa în unitate, şi aceasta, pentru că vorbeşte un Dumnezeu bogat lăuntric, bogat în sine însuşi în relaţii, un Dumnezeu comunional.

Analogonul iconicităţii divine a omului stă în relaţiile diferenţiate, în diferenţele bogate în raporturi pe care le deschide viaţa eternă din lăuntrul Treimii, viaţa Tatălui, a Fiului şi a Duhului, şi care determină la oameni viaţa în timp a femeilor şi bărbaţilor, a părinţilor şi a copiilor. Această comunitate de viaţă a oamenilor, deschisă social este forma de viaţă care corespunde lui Dumnezeu. Noţiunea de comuniune trinitară este capabilă să depăşească nu numai egoismul narcisist ci şi egoismul perechii bărbat-femeie.[18] De aceea noţiunea de comunional-trinitară de perihoreză este mai bună decât ipoteza unei dualităţi în Dumnezeu, căreia imaginea bisexuală a lui Dumnezeu pe pământ, bărbat şi femeie, i-ar fi copia (reproducerea). Cu siguranţă nu se află la baza referatului biblic sacerdotal al creaţiei o învăţătură treimică evoluată (conturată), însă textul este deschis pentru o astfel de înţelegere.

d) După zidirea chipului lui Dumnezeu pe pământ urmează mandatul divin de stăpânire peste animale (v. 29) şi misiune de a supune şi stăpâni pământul (v. 28-29). Aceste mandate nu sunt identice cu iconicitatea dumnezeiască a omului, ci sunt adăugate (anexate) într-un mod propriu acesteia. De aceea chipul dumnezeiesc a omului nu se împarte în aceste mandate de stăpânire. Ambele porunci se completează reciproc în mod deschis, iar cea de-a doua o limitează pe cea dintâi: „a supune (stăpâni) pământul" se referă la hrănirea oamenilor care, cf. v. 23 şi 30 trebuie să fie vegetariană.[19] Chiar şi animalele trebuie să se hrănească vegetarian. Un drept de omorâre a animalelor dedus din stăpânirea oamenilor asupra lor este exclus. Dacă oamenii şi animalele se hrănesc împreună vegetarian, atunci „stăpânirea" oamenilor asupra animalelor pare să fie datoria

---

[18] D. Staniloae, *Der dreieinige Gott und die Einheit der Menschheit*, în Ev Th 41, 1981, p. 439 ş. u.

[19] O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, Neukirchen, 1975, *cap. Welt und Umwelt*, Stuttgart, p. 1978, p. 78 ş. u.

unui judecător de pace. Domnia omenească pe pământ este o investitură din partea lui Dumnezeu, administrarea pământului pentru Dumnezeu. Numai oamenii cunosc voia lui Dumnezeu, numai ei pot să-L laude conştient pe Dumnezeu şi să-L slăvească. Are nevoie Creatorul de un locţiitor şi de un administrator pe pământ? Evident că El predă oamenilor ocrotirea, apărarea şi continuarea părţii pământeşti a creaţiei, care şi-a găsit forma sa iniţială odată cu sabatul.

Oamenii devin pe mai departe subiectul istoriei pământului, în viziunile profetice ale împărăţiei păcii mesianice (Isaia 11,6 ş.u.) se exprimă această ordine iniţială a păcii între animalele, oamenii şi plantele pământului într-o manieră superioară şi definitivă. Începutul însă ne învaţă să deosebim mai bine stăpânirea pământească asupra animalelor de domnia omenească peste pământ în vederea asigurării hranei, în timp ce în învăţătura teologică tradiţională se vorbeşte despre dominium terrae, rezumându-le pe amândouă şi amestecându-le spre nefericirea lumii. Din firea oamenilor ca imagine (chip) al lui Dumnezeu se deduce predestinarea specială spre stăpânire. Această consecinţă nu este reversibilă. Popoare, rase şi naţiuni care se avântă spre Dumnezeul lumii nu ajung prin aceasta imagine a lui Dumnezeu, locţiitor al său, sau „Dumnezeu prezent” pe pământ, ci în tot cazul, mostre. Această stăpânire legitimată dumnezeieşte, oamenii o exercită numai în calitatea lor de imagine a lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă în contextul creaţiei: ca oamenii deplini, ca oameni egali unii cu ceilalţi şi comunitatea lor omenească, iar nu pe seama despărţirii persoanei umane în trup şi spirit, nici pe seama separării oamenilor în stăpâni şi supuşi sau pe seama separării umanităţii în diferite clase.

Concluziile sistematice care reies din aceste constatări teologice în legătură cu predestinarea originară a oamenilor pe temeiul primei referinţe biblice despre creaţie vor fi trase la sfârşitul acestui capitol.

§ 2. Vocaţia mesianică a oamenilor: imago Christi

Adevărata iconicitate nu stă la început, ci la capătul istoriei lui Dumnezeu cu umanitatea şi este prezent ca ideal al fiecărui început şi al fiecărui moment al acestei istorii. În Noul Testament, Pavel foloseşte preponderent noţiunea de iconicitate şi o foloseşte pentru a reprezenta pe Iisus, Mesia, înviat şi transfigurat ca adevăratul chip al lui Dumnezeu.[20]

Hristos este chipul şi cinstea lui Dumnezeu cel nevăzut pe pământ. În comuniunea sa oamenii devin ceea ce sunt predestinaţi să fie. Odată cu îndreptarea şi în cursul procesului de sfinţire, lor le este făgăduită proslăvirea.

a) Conform 2 Cor. 4, 4, omul devine «slava lui Hristos», care se arată în Evanghelia apostolică prin care străluceşte, astfel încât Hristos este numit „chipul lui Dumnezeu". Pavel rezumă într-o manieră rabinică prin aceasta Gen. 1, 26 şi Ps. 8: imaginea (chipul) şi slava lui Dumnezeu pe pământ sunt în concordanţă, sunt una. Dacă Hristos a înviat şi este transfigurat în slava dumnezeiască, atunci El este adevăratul chip al lui Dumnezeu pe pământ. Pavel nu focalizează această sentinţă pe Iisus cel pământesc şi nici pe Fiul lui Dumnezeu înomenit, ci pe Hristos cel înviat care s-a arătat martorilor Învierii şi care, în cele din urmă, lui Pavel însuşi s-a arătat în slava lui Dumnezeu. Evanghelia mărturiseşte prin aceasta strălucirea slavei lui Dumnezeu pe faţa lui Hristos (2 Cor. 4,6) şi, astfel, fundamentează nădejdea fermă pe începutul noi creaţii.

Autorul epistolei către Coloseni a retro-proiectat pe seama creaţiei această teologie mesianică a Învierii lui Pavel, potrivit căreia Hristosul este «Cel întâi născut din morţi». El îl numeşte pe Hristos „Chipul Dumnezeului nevăzut, Întâiul născut mai înaintea oricărei făpturi, prin care toate s-au creat. Această hristologie este chipul iconicităţii originare şi provine probabil din literatura sapienţială iudaică. Ca imagine a Dumnezeului nevăzut, Hristos este Mijlocitorul creaţiei, Împăciuitorul lumii şi

---

20 J. Jervell, *Imago Dei. Gen. 1, 26 im Spätjedentum, in der Gnosis und in den Paulinischen Briefen*, FRLANT 58, Göttingen; Jervell, *Art. Bild Gottes* I, TRE VI, p. 491-498, vezi acolo bibliografie suplimentară.

Domnul stăpânirii dumnezeieşti: Dumnezeu apare în chipul său desăvârşit, Dumnezeu stăpâneşte (domneşte) prin chipul Său, Dumnezeu împacă şi mântuieşte prin chipul Său pe pământ. Deoarece prin Hristos noua şi adevărata creaţie începe, atunci Hristos este dintru-nceput taina (misterul) creaţiei. Zorii sunt înţeleşi în lumina asfinţitului, iar începutul dintru împlinire.

b) Antropologic, Pavel porneşte de la unitatea dintre chipul şi slava lui Dumnezeu. Conform. Rom. 1, 23, păcatele oamenilor constau în faptul că oamenii au preschimbat «slava lui Dumnezeu» într-un chip omenesc sau animal, precum în episodul închinării la viţelul de aur (Ps. 106, 20). Prin „slavă" este subînţeleasă aici puterea «de a-l cunoaşte li de a-l înţelege pe Dumnezeu ca Dumnezeu» [21], putere care se află în chipul lui Dumnezeu din oameni.

Dacă omul nu-L îndumnezeieşte pe Dumnezeu, ci făpturile, atunci el devine asemănător cu ele, atât în natura sa cât şi în comportament. Dacă el idolatrizează animalele, atunci ele devine „animalic" şi inuman. În timp ce la Rom. 1, 23, slava lui Dumnezeu este „preschimbată" prin omul păcătos, ea se pierde potrivit Rom. 3, 23, din cel păcătos. Această ambivalenţă a iscat controversa dogmatică legată de pervertire-convertire sau pierderea chipului lui Dumnezeu prin păcate.

Restaurare, adică creaţia din nou a iconicităţii divine a omului, se petrece în comuniunea credincioşilor cu Hristos: dacă El este mesianica imago Dei tot astfel credincioşii devin imago Christi şi ajung astfel chiar prin calea proslăvirii, devenind gloria Dei pe pământ. Potrivit Rom. 8, 23, cei ce cred devin conformi-asemenea «chipului Fiului» şi se integrează (cresc) în această conformare lăuntrică prin urmarea Lui. După Pavel, Dumnezeu Însuşi dă credincioşilor forma-înfăţişarea chipului Fiului, iar în Rom. 8, 30 precizează succesiunea etapelor acestui proces: alegere, chemare, îndreptare şi proslăvire. Prin îndreptare păcătosul primeşte în har acea stare de dreptate pe care o pierduse prin păcat: el redevine imaginea lui Dumnezeu pe pământ. Proslăvirea (glorificarea) însă este viitoare căci ea constă în «mântuirea trupului» (Rom. 8, 23), adică în

[21] J. Jervell, TRE, *op. cit.*, p. 497.

preschimbarea «bietului trup» al omului astfel încât acesta devine asemenea «trupului transfigurat» al lui Hristos înviat (Filip. 3, 21). Îndreptarea este deci începutul actual al proslăvirii, iar proslăvirea este desăvârşirea (împlinirea) viitoare a îndreptării. Amândouă se petrec pe temeiul alegerii harice a lui Dumnezeu şi al ocrotirii iubirii de oameni a Creatorului. Între îndreptarea experiată (trăită) şi încrezătoare a păcătosului şi dorita proslăvire a celui îndreptat stă calea sfinţirii. În aceasta este vorba de «îmbrăcarea în omul cel nou, cel care este zidit după chipul lui Dumnezeu (în dreptatea şi sfinţenia adevărului)» (Efes. 4,24; completat la Col. 3, 10). Chipul lui Dumnezeu este ca atare dar şi datorie (responsabilitate), indicativ şi imperativ, este datorie şi speranţă (nădejde), imperativ şi făgăduinţă. Sfinţirea era ca premisă, îndreptarea, iar proslăvirea este nădejdea şi viitorul ei.

Iconicitatea dumnezeiască a omului nu apare ca o stare în lumina mesianică a Evangheliei, ci ca un proces istoric cu ieşire eshatologică. Fiinţa umană este devenire întru fiinţă, devenire umană, în decursul acestui proces. Chipul lui Dumnezeu este aici omul întreg, omul fizic, omul comunitar, pentru că oamenii, în comunitatea mesianică a lui Iisus devin întregi, concreţi şi comunitari, oameni pe care moartea nu-i mai împarte în trup şi suflet, nu-i mai desparte de Dumnezeu şi unii de alţii. Ei trăiesc deja în procesul învierii şi se experiază pe ei înşişi în acest proces ca om deplin, personal şi comunitar, acceptat şi făgăduit. Devenirea mesianică a omului rămâne în istorie neterminată şi de neîncheiat (nedefinitivat).[22] Mai întâi nimicirea eshatologică a morţii şi mântuirea trupului pe un pământ nou şi sub un cer nou, vor desăvârşii procesul devenirii omului şi vor împlini astfel predestinarea originară.

De asemenea, predestinarea de a stăpâni peste animale şi peste pământ apare în lumina mesianică a Evangheliei ca stăpânire împreună cu Hristos a celor credincioşi, căci Lui,

---

[22] Aceasta corespunde şi cu noua antropologie filozofică, dacă plecăm de la ceea ce Dilthey consideră, atunci când spune că omul nu ar avea o natură definitivă, ci o istorie deschisă şi care nu poate fi înţeleasă decât plecând de la el. Comp. M. Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Berlin, 1955, p. 251 ş. u.

chipul cel adevărat şi văzut al nevăzutului Dumnezeu pe pământ, îi este «dată, toată puterea în cer şi pe pământ» (Mat. 28, 18). Domnia sa liberatoare şi mântuitoare conţine în sine şi împlinirea făgăduinţei umane originare a dominium terrae. În condiţiile istoriei şi în contextul păcatului şi morţii doar domnia lui Iisus Mesia Cel Răstignit şi Înviat este cu adevărat dominium terrae. Mielului îi aparţine domnia lumii. Ar fi fals dacă am căuta dominium terrae în altceva decât în domnia lui Hristos, în alte stăpânii şi puteri, în autoritatea (violenţa) statului ori în puterea tehno-ştiinţei. Perspectiva proslăvirii eshatologice pe temeiul îndreptării (restaurării) mesianice şi sfinţirii şi pe baza predestinării originare a omului nu permite o împărţire a autorităţilor, ci este deplină şi cuprinzătoare, căci este mântuitoare.

§ 3. Proslăvirea eshatologică a oamenilor: Gloria Dei

Precum creaţia este zidită pentru sabat, tot astfel oamenii ca icoană a lui Dumnezeu sunt zidiţi pentru slava dumnezeiască. Ei înşişi sunt cinstea şi slava lui Dumnezeu în lume, precum Irineu al Lyonului a spus-o: *Gloria Dei est homo.* Prin proslăvirea în Dumnezeu, făpturile, zidite ca şi chip a lui Dumnezeu, ajung la rândul lor la împlinirea predestinării lor. Acest lucru îl exprimă o altă poziţie care aparţine lui Amandus Polanus: *Gloria hominis est Deus.*[23] Indiciile tradiţionale biblice legate de proslăvirea eshatologică a lui Dumnezeu şi a oamenilor au fost deja numite: oamenii sunt ultimele făpturi dinaintea sabatului şi au fost zidite pentru sabat. Oamenii sunt făpturi sacerdotale şi stau în faţa lui Dumnezeu pentru pământ şi în faţa pământului pentru Dumnezeu, iar în calitate de chip al lui Dumnezeu pe pământ, oamenii reflectă slava lui Dumnezeu. Ei nu sunt numai delegaţi ci, de asemenea, şi modalitatea de arătare a lui Dumnezeu în creaţia sa.

Vocaţia mesianică a oamenilor spre asemănarea cu Mesia Iisus introduce lăuntric în istoria eshatologică a noi creaţii: de la

[23] J. M. Lochman, Reich, *Kraft und Herlichkeit*, München, 1981, p. 45 ş. u.

chemare la îndreptare (restaurare), de la îndreptare la sfințire, de la sfințire la proslăvire.

Precum va lumina (străluci) slava viitoare a lui Dumnezeu de pe fața lui Mesia Cel Înviat, așa vor străluci acei credincioși, din plinătatea Duhului, deja de - aici slava lui Dumnezeu cu «fața descoperită». O puternică trăsătură eshatologică îndeplinește prezența mesianică: ceea ce aici numai printr-o oglindă (reflex) enigmatic și fragmentar, va trebui să fie atunci privit «față către față» (1 Cor. 13, 12). Chiar și pentru cei ce sunt deja de-acum «copii lui Dumnezeu», nu li s-a arătat încă ceea ce vor ajunge ei să fie. Însă atunci când se va arăta, vom deveni asemenea Lui, căci Îl vom vedea, așa cum este (1 In. 3,2.).

Rezumând sistematic aceste trimiteri teologice putem spune: în calitate de chip al lui Dumnezeu oamenii prezentului corespund prezenței Creatorului în zidirea Sa; în calitate lor de copii ai lui Dumnezeu, ei corespund prezenței harului lui Dumnezeu, însă atunci când slavei lui Dumnezeu (însăși) se transmută în creație, atunci oamenii devin asemenea lui Dumnezeu și epifaniei Sale. *Imago per conformitatem gratie* expulzează *imago per similitudinem gloriae.*[24]

Asemănarea eshatologică a omului cu Dumnezeu se sprijină pe o noțiune de natură vizuală, căci a privi fața și a-L vedea pe El așa cum este, preschimbă (transmută) pe cel ce privește în cel privit și dăruiește părtășie la această viață și frumusețe.

Participarea la firea dumnezeiască și corespondența desfășurată cu Dumnezeu prin deplina asemănare, caracterizează proslăvirea făgăduită oamenilor. De la chipul lui Dumnezeu în creația originară se ajunge la înfierea în Dumnezeu și comuniune mesianică cu Fiul, și de la ambele se ajunge la asemănarea cu Dumnezeu a oamenilor în slava noi creații. Chipul lui Dumnezeu corespunde permanent exact prezenței lui Dumnezeu în lume. Ceea ce omul este, nu este stabilit (fixat), ci este cunoscut mai întâi din această hotărâre istorică a lui Dumnezeu.

[24] Toma de Aquino, *STh I a q 93, 4.*

§ 4. Chip al lui Dumnezeu şi păcătos

A dispărut chipul lui Dumnezeu din om prin păcat, precum dă de înțeles Pavel în Rom. 1, 23, sau este acest chip perturbat sau adumbrit (întunecat), cum a învățat tradiția teologică mai târzie? Dacă iconicitatea divină a omului se pierde prin păcat, atunci dispar chiar ființa umană, căci oamenii au fost zidiți ca şi chip al lui Dumnezeu. Mai este deci păcătosul om? Cum rămâne atunci cu responsabilitatea sa pe baza căreia el este vinovat de păcatele sale şi este făcut răspunzător? Pe de altă parte dacă păcatele doar perturbă şi întunecă iconicitatea omului, cum poate atunci omul să fie un păcătos şi să se mărturisească (cunoască) astfel pe sine însuşi?

El rămâne atunci, totuşi, în miezul său şi în esența sa bun. S-au strecurat doar greşeli şi el a săvârşit aceste sau acele păcate, însă cum mai poate el să fie judecat atunci la judecata lui Dumnezeu? Această dilemă provenită din faptul că tradițiile biblice: prezintă omul ambivalent, chip al lui Dumnezeu şi păcătos, totodată, a provocat în istoria teologiei o suită de soluții propuse. Acestea se reduc la trei răspunsuri tipice:

a) Un prim răspuns se află în tradiționala antropologie în două trepte.[25] Ambele determinări ale chipului lui Dumnezeu ca *zäläm* şi *demuth*, *eikon* şi *homoiosis*, *imago* şi *similitudo*, indică deja prin traducerea lor aceste posibilități: prin imago este exprimată participarea ontică (methexis), iar prin similitudo corespondența morală (mimesis). Imago surprinde natura umană în conştiință, rațiune şi voință. Similitudo se referă la virtutea omenească, frica de Dumnezeu şi ascultarea. Când omul devine păcătos, el ajunge neascultător şi în contradicție cu Dumnezeu. Aceasta se întâmplă în domeniul lui similitudo, nu în cel legat de imago. Deci prin păcat se pierde similitudo Dei, în timp ce imago Dei rămâne de neşters. Această învățătură se găseşte la Irineu al Lyonului şi la Ioan Damaschin. Ea a dominat teologia veche eclezială multă vreme. Ea are un evident spijin la Pavel

[25] O comparație a diferitelor contribuții istorice ale lui St. Otto, G. Ladner, L. Hödl, Fr. Dander, A. Rohner şi A. Hoffmannla L. Scheffczyk, *Der Mensch als Bild Gottes*, op. cit, p. 133 ş. u.

care vorbeşte în Rom. 3, 23 numai de o pierdere a δόζα τοῦ Ƭεοῦ, iar nu de o pierdere de εἴκων. Chiar antropologia diferenţiată în două trepte a lui Toma de Aquino rămâne tributară acestei scheme de gândire. Păcatul aduce pierderea supranaturalei armurii de har a omului şi o dezorganizare a naturii sale. Păcatul tulbură raţiunea omului şi slăbeşte voinţa sa, însă acesta nu dispare.[26] Chiar deosebirea între o dimensiune formală şi materială a imago Dei prin care Emil Brunner a dorit să surprindă în acelaşi timp fiinţa umană şi fiinţa păcătoasă (a fi om şi a fi păcătos), stă în această tradiţie când afirmă că imago Dei formală se păstrează în cel păcătos, în măsura în care el rămâne o făptură raţională şi răspunzătoare, pe când imago Dei materială se pierde decât omul trăieşte «în contradicţie» cu Dumnezeu prin păcatele sale.[27]

Expunerile E. Brunner se deosebesc de tradiţia scolastică în măsura în care el vorbeşte despre raţiune şi răspundere în relaţiile actuale, iar nu în substanţele habituale: «esenţa» omului este relaţia sa cu Dumnezeu.[28] În această legătură, omul rămâne întotdeauna om. «Păcatul» înseamnă că în această (relaţie) specială şi irevocabilă este acum apreciată (calificată) negativ. Cu toate că termenii «formal» şi «material» sunt interpretaţi de Brunner relaţional, iar nu substanţial, se menţin afirmaţiile (predicatele) reale ale schemei medievale în două trepte, deoarece acestea sunt doar transpuse în scheme moderne relaţionale. Cu astfel de învăţături însă dilema veche numai astfel poate să fie rezolvată: omul, într-un anume sens, este păcătos şi, în parte, într-un alt sens este chipul lui Dumnezeu. El nu poate să fie prin acesta pe de-a întregul păcătos sau chip al lui Dumnezeu. Temeiul pentru aceasta stă în antropologia prezentată anterior: există în om diferite niveluri ale fiinţei sau diferite relaţii care sunt afectate mai mult sau mai puţin datorită păcatelor.

b) Al doilea răspuns a fost încercat în teologia reformată: punctul său de plecare nu este antropologia originară ideală, ci

---

[26] Comp. *Concilium Tridentinum, Sessio VI, cap. 1*, Denzinger, p. 793.
[27] E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich, 1937, p. 85 ş. u.
[28] Ibidem, p. 134 ş. u.

istoria mântuirii (îndreptării): omul este de-a dreptul păcătos și incapabil să contribuie prin prestație proprie la restaurarea (îndreptarea) sa în fața lui Dumnezeu. El devine drept datorită voinței lui Hristos din har, prin credință. Învățătura reformată despre este o parte a învățăturii despre îndreptare (Rechtfertigungslehre) și nu are nimic în comun pesimismul amartiologic ori cu tăgăduirea creației.[29] Presupune aceasta că păcătosul a «pierdut» iconicitatea sa (chipul lui Dumnezeu), așa cum au spus reformatorii? Problema a fost în mod exemplar discutată în controversa dintre Flacius Illyrius și Victorinus Strigel.[30] În cele ce urmează vom prezenta aici pe scurt numai punctele de vedere sistematice ale celor două poziții. De la Flacius provine faimoasa teză: păcatul este substanța omului nenăscut din nou. Strigel susține antiteza: păcatul este un accident al omului de Dumnezeu zidit. Flacius dezvoltase antropologia sa într-o teologie a istoriei. Potrivit acestuia există trei situații fundamentale ale omului: ca făptură omul este chipul lui Dumnezeu; ca păcătos; el este chipul satanei; ca om restaurat (îndreptat) el este chipul lui Hristos. Omul nu este niciodată liber, ele este mereu livrat altor puteri și este determinat de acestea: în creație de către Dumnezeu, în păcat de către Satan, în har de către Hristos. Aceste domenii (regnuri) îl determină pe om în istorie și el, le reflectă pe acestea cu toată ființa sa.

Astfel, păcatul nu este prihănire (pată) a omului bun în sine și nici chiar o pierdere a stării originare de dreptate. Cine a ajuns fiul păcatului, a devenit chip al lui satan, iar păcatul a devenit «substanța» sa. În loc de forma divină se manifestă forma diabolică. Cine este restaurat (îndreptat) în credință prin Hristos, acela este liber de puterea păcatului și intră sub stăpânirea lui Hristos. Precum a fost fiu al păcatului, tot așa ajunge acum fiu al dreptății, iar «substanța» lui este atunci

---

[29]Vezi H. J. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre*, Th Ex 75, München, 1941.

[30] H. Kropatscheck, *Das Problem der theologischen Anthropologie auf dem Weimarer Gespräch zwischen Flacius Illyricus und Victirinus Strigel*, Göttingen, 1943; G. Moldaenke, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation I: Flacius Illyricus*, 1936; H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus* I/2, Gütersloh, 1940, p. 6 ș. u.

dreptatea lui Dumnezeu. Din această antropologie provenind dintr-o astfel de teologie a istoriei provine acea teză care afirmă exact că păcatul este *substantia hominis in theologia.* Baza sa subiectivă stă în mărturisirea făcută în faţa lui Dumnezeu: «Sunt păcătos».

Strigel are ca punct de plecare pedagogia lui Melanchton, maestru său: convertirea şi înnoirea omului au loc pe cale umană, adică prin raţiune şi voinţă. Nu constrângerea supranaturală, ci convingerea conştientă produce credinţa. Duhul Sfânt influenţează pe cale omenească pe păcătos. Păcatul a întunecat total raţiunea omenească şi a paralizat voinţa umană însă nu le-a dizolvat, de aceea păcatul nu trebuie caracterizat ca susbstantia hominis, ci numai ca accidentia. Dacă ar fi desemnat ca substanţă atunci el ar avea fiinţă proprie ceea ce ar contrazice noţiunea însăşi de păcat. Satan ar fi un creator de substanţă, ceea ce ar însemna tăgăduirea creaţiei şi a Dumnezeului creator.

Flacius a privit pe Hristos şi pe Satan în confruntarea de la sfârşitul timpului pentru stăpânirea lumii şi pe oamenii implicaţi în această luptă. Strigel avea în vedere oamenii implicaţi în procesul înnoirii lor religios-morale. Amândoi au utilizat terminologia aristotelică, iar aceasta a provocat neînţelegeri pe care formula de concordie luterană a încercat sârguincios să le rezolve.[31] Se cuvine să fie precizat că păcatul nu este ceva rău în omul creat bun, ci o putere rea, lipsită de Dumnezeu, sub care omul a ajuns din propria sa greşeală. El este «fiul păcatului», (Rom.6, 17), iar acest lucru a fost exprimat corect de către Flacius. Totuşi, Dumnezeu rămâne în credincioşia sa, ziditor şi susţinător al omului şi, prin aceasta, omul rămâne în mod substanţial, chipul său pe pământ. Nu există nici în Vechiul şi nici în Noul Testament nici o dovadă pentru a afirma că omul a încetat să mai fie, după căderea în păcat, chip al lui Dumnezeu şi, odată cu aceasta, om (Gen. 5, 2-3; 9, 6).

c) O rezolvare a dilemei există numai dacă se abandonează antropologia substanţei şi dacă omul este înţeles în şi din relaţiile sale istorice cu Dumnezeu. Atunci imago Dei nu este

---

[31] Solid. decl. I, *Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen, 1952, p. 843 ş. u.

nici substanță indestructibilă a omului ori destructibilă prin păcatul omului. Noi l-am definit ca relație a omului cu Dumnezeu: Dumnezeu se plasează în raport cu omul în acea relația în care acesta este chipul Său. Păcatul omenesc face posibil ca raportul omului cu Dumnezeu să se răstoarne (inverseze) însă raportul lui Dumnezeu cu omul nu se distruge. Acesta este decis și creat de Dumnezeu și de aceea nu poate fi revocat decât de Dumnezeu Însuși. De aceea păcătosul devine cu totul subiectiv, cu totul păcătos și lipsit de Dumnezeu (ateu), însă el rămâne totodată pe de-a întregul chipul lui Dumnezeu, și nu scapă de această vocație a sa, atâta timp cât Dumnezeu i-o păstrează și îi rămâne credincios. Prezența lui Dumnezeu îl face pe om în mod irevocabil și inevitabil chip al lui Dumnezeu. Nici chiar ateul nu scapă în mod obiectiv de Dumnezeu, căci neomul rămâne om și nu poate să se dezică de răspunderea sa. Grație relației speciale pe care Dumnezeu Însuși a fixat-o cu omul, omul cu handicap este chipul lui Dumnezeu în sensul deplin al cuvântului și în nici un caz nu este un om redus, împuținat.[32] Demnitatea umană este grație statornicei prezențe a lui Dumnezeu de nepierdut, netransmisibilă și indestructibilă. După căderea în păcat și în condițiile domniei păcatului această vocație constantă a omului ca și chip al lui Dumnezeu pe pământ, este de privit ca har al lui Dumnezeu, care, în pofida împotrivirii omului în relația sa, rămâne fidel. Harul acestei credincioșii dumnezeiești în imaginea sa contradictorie indică vocația mesianică a omului prin Hristos și își găsește expresia în aceasta. Împlinirea imago Dei este scopul istoriei lui Dumnezeu cu oamenii. În această raportare a lui Dumnezeu la om există acum însă și o raportare a omului la Dumnezeu, experiența sa reflexivă și responsorială, dialogică, care se află în natura sa iconologică. Se pierde aceasta și odată cu ea și raportul omului cu Dumnezeu, în cazul păcatului? Precum răul apare ca rău numai binelui, tot așa poate păcatul poate să pervertească ceva ce Dumnezeu a creat, însă nu poate să nimicească. Păcatul este

---

[32]Contrar lui H. Thielicke, *Wer darf sterben?*, Freiburg, 1979, care numește pe omul cu o infirmitate gravă „un chip al lui Dumnezeu în retragere", *op. cit.*, p. 63.

pervertirea relaţiei omului cu Dumnezeu, însă nu pierderea acesteia. De la relaţia cu Dumnezeu se ajunge la slujirea idolatră a zeilor, de la credinţa lui Dumnezeu la superstiţie, de la iubirea lui Dumnezeu la iubirea egolatră de sine, la frică şi ură. Chiar o astfel de nefericită iubire este iubirea, aşa cum şi superstiţia este o formă de credinţă, şi cum slujirea idolatră este o formă de relaţie cu Dumnezeu. «Credinţa inimii face Dumnezeul şi idolul», a spus Luther în prima poruncă din Marele Catehism şi l-a numit pe mamona ca pe cel mai îngrozitor idol de pe pământ: « Pe ce-ţi laşi inima să stea, acesta este cu adevărat dumnezeul tău». Relaţia omului cu Dumnezeu continuă să existe. Dacă ea se orientează spre făpturi, lucruri sau spre ceea ce este al său, atunci are loc acea idolatrizare, care distruge frumuseţea mărginită a creaturii, pentru că le suprasolicită. Pentru că acestea, creaturile şi sinele, nu pot să ofere ceea ce este aşteptat de la Dumnezeu, de aceea se propagă frica prin superstiţii, ura în locul iubirii şi dezamăgirea în locul nădejdii. «Boala mortală» (Kirkegaard) începe. Accentuându-se în asemănarea originară omului cu Dumnezeu, natura reflexivă a omului, atunci omul rămâne chip al lui Dumnezeu, precum Flacius a remarcat pe bună dreptate, totuşi, omul ajunge din imago Dei o imago satanae ori o imago mammonis. Omul reflectă totdeauna în rostul său (rânduiala) şi în viaţa sa practică, ceea ce el iubeşte şi se preţuieşte mai presus de toate lucrurile. Dacă ura este cu adevărat nefericită iubire eşuată, superstiţia este o credinţă sucită (răsturnată), iar păcatul, o relaţie pervertită cu Dumnezeu, atunci trebuie oricât de minunat ar suna acesta nu numai ca omul să fie eliberat de păcat, ba chiar energiile păcatelor ar trebui să fie disponibilizate: ura trebuie să fie transformată în iubire, superstiţia în credinţă şi dezamăgirea în speranţă. De asemenea, dacă nici păcătoşii şi nici păcatele lor nu sunt îndreptate, atunci nu trebuie să fie eliberaţi numai păcătoşii ci şi păcatele sunt eliberate în acest sens şi repuse în rânduială.

§ 5. Chipul comunitar sau social al lui Dumnezeu

Teologia creştină a preluat în istoria ei două analogii diferite pentru a exprima chipul dumnezeiesc al omului în prezentul lui Dumnezeu: analogia psihologică a sufletului dominând trupul şi analogia socială a comunităţii de femei şi bărbaţi, părinţi şi copii. Cea dintâi a condus încă din vremea Fericitului Augustin la formarea în Vest a unei «învăţături trinitare psihologice», cea dea doua a provocat în Răsărit predispoziţii către o învăţătură trinitară socială. Prima arată tendinţa spre monoteism în definirea lui Dumnezeu şi spre individualism în antropologie. Cea de-a doua găseşte în Dumnezeul tri-unic modelul originar al autenticei comunităţi umane.

O primă diferenţă între teologia răsăriteană şi cea latină se arată în învăţăturile despre chipul lui Dumnezeu la Grigorie de Nazianz şi Augustin. Inventariem mai întâi acest conflict timpuriu, iar apoi vom discuta critic învăţătura psihologică a chipului lui Dumnezeu la Augustin şi Toma de Aquino. Pentru a depăşi unilateralitatea antropologiei occidentale, ne vom întoarce pe cale proprie la trimiterile timpuri ale unei astfel de învăţături sociale despre chipul lui Dumnezeu.

Grigorie de Nazianz a folosit nucleul familial originar, Adam – Eva – Seth, pentru a explica exemplar Treimea.[33] Nu individul uman în sine, nici doar prima pereche, ci familia ca celulă originară a comunităţii, corespunde Dumnezeului tri-unic. Aşa cum cele trei ipostasuri dumnezeieşti graţie esenţei formează o unitate, tot astfel sunt aceste trei persoane umane dintr-un grup şi de un sânge şi formează o familie. În comunitatea originară formată bărbat, femeie şi copil se recunoaşte Treimea şi se arată pe pământ.

Augustin a polemizat cu această imagine socială a omului şi a respins-o.[34] El nu a refuzat-o numai pentru că evită

---

[33] Grigorie de Nazianz, *Fünf theologische Reden*, Düsseldorf, 1963, p. 239. referitor la acestea vezi şi G. Mar Osthathios, *Theology of classless*, Londra, 1979, p. 91 ş. u.

[34] Augustin, De trinitate XII, c. 5 şi 6; referitor la aceasta vezi M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, Münster, 1927.

preluarea reprezentării gnostice a familiei dumnezeieşti din cer, ci pentru că interpretează altfel pasajele biblice Gen. 1,26 şi 27: dacă omul ar fi zidit de către o persoană din Treime, atunci nu s-ar putea spune: „Să facem om...". Creat „după chipul nostru" înseamnă creat după chipul Treimii, care este „Dumnezeu Unul". Deci Augustin înţelege pluralul dumnezeiesc în acest loc ca un singular căruia poate să îi corespundă tot un singular. De asemenea, n-ar fi întemeiat să presupunem şi să credem ce crede Augustin, că Tatăl i-a creat pe oameni după chipul Fiului Său (veşnic). Dacă ar fi fost aşa, atunci ar fi trebuit să spună: „să facem om după chipul Tău...". Se spune însă „după chipul Nostru", pentru ca în acest fel omul să fie chipul Unului, adevăratului Dumnezeu, iar Treimea este acest Dumnezeu Unic şi Adevărat.[35] Omul corespunde esenţei una a Dumnezeului tri-unic, nu Treimii sale interne. Nu există în Trinitate „trei zei", ci ea este „Dumnezeu Unul". În cele din urmă Augustin crede că potrivit unei astfel de învăţături sociale a chipului lui Dumnezeu, un bărbat ar fi mai întâi, din punct de vedere temporal, după chipul lui Dumnezeu, după care şi-a găsit femeie şi au avut un copil. Despre Set, fiul, nu s-ar povesti nimic în cartea Genezei. Problema diferenţei sexuale în imaginea lui Dumnezeu (Gen. 1, 27), Augustin o rezolvă prin intermediul lui Pavel: bărbatul este «imaginea (chipul) şi reflexia lui Dumnezeu», iar femeia doar «reflexia (imaginea) bărbatului» (1 Cor. 11, 7). Bărbatul este «capul femeii» aşa cum Hristos este capul bărbatului şi Dumnezeu capul lui Hristos (1 Cor. 11, 3). Augustin trage de aici concluzia că femeia este ce-i drept chipul lui Dumnezeu în măsura în care ea deţine aceeaşi natură umană cu bărbatul, dar în ideea în care ea a fost creată spre «ajutor» bărbatului, ea n-ar fi în sine însăşi chip al lui Dumnezeu, decât prin «capul» ei, bărbatul. Augustin afirma, deci, că fiecare persoană omenească ar fi în sine însuşi chipul Dumnezeului Unic, pentru că iconicitatea (pecetea) divină este imprimată fiecărui suflet în parte, care ia înfăţişare fizică şi că această pecete dumnezeiască capătă relevanţă socială mai întâi în stăpânirea bărbatului asupra femeii (supunerea femeii bărbatului).

---

[35] Ibidem, cap. 6.

Augustin reduce imago Dei la sufletul omului: chipul lui Dumnezeu se imprimă în suflet ca o pecete, însă sufletul este din capul locului stăpânitor peste trup: anima forma corporis (Aristotel). Exact aceasta stabileşte analogia iconicităţii dumnezeieşti: precum Dumnezeu stăpâneşte lumea, tot aşa sufletul domneşte peste trup. Imaginea lui Dumnezeu este astfel suveranitatea lui Dumnezeu şi stăpânirea (feudală) pe pământ. Pentru Augustin învăţătura despre imago ţine de învăţătura teologică a suveranităţii. El expune concret această antropologie a stăpânirii în cazul persoanei: sufletul este partea cea mai bună din oameni, căci el este superior trupului. Sufletul animă şi stăpâneşte (conduce) trupul, folosindu-l ca pe o unealtă a sa. Sufletul influenţează trupul, însă trupul nu influenţează sufletul, căci sufletul este partea înrudită cu Dumnezeu a omului. El este asemănător naturii dumnezeieşti căreia îi corespunde. Trupul este asemănător celorlalte făpturi pământeşti şi corespunde lor. Sufletul mijloceşte între cer şi pământ, între cele nevăzute şi cele ce se văd. «Nimic nu este mai puternic decât acea făptură ce se numeşte spirit raţional», lămureşte Augustin. «Dacă eşti în spirit, eşti în mijloc: dacă priveşti în jos, acolo este trupul, dacă priveşti în sus, acolo este Dumnezeu»[36]. Dumnezeu Însuşi este invizibil. Dumnezeu Însuşi este Duh şi din această cauză doar sufletul invizibil, care este spirit raţional, poate să fie chip al lui Dumnezeu. «Dumnezeirea Sfintei Treimi este în mod esenţial una şi tot aşa chipul care a fost zidit potrivit ei»[37]. Omul găseşte astfel în sine o imagine (copie) a esenţei dumnezeieşti, nu o imagine (copie) a celor trei Persoane dumnezeieşti. Este astfel scoasă din circulaţie energic învăţătura trinitară şi Dumnezeu unul stăpânind peste lume este făcut mai întâi model al sufletului domnind peste trup şi apoi al bărbatului stăpânind femeia?

Augustin e în stare să diferenţieze trinitar în interiorul unităţii lui Dumnezeu şi în lăuntrul unităţii sufletului: «Omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, în măsura în care noi avem viaţă (existenţă, fiinţă), viaţa (fiinţa) noastră cunoaşte

[36] apud. M. Schmaus, *op. cit.*, p. 1222 ş. u.
[37] apud. Toma de Aquino, STh I a q 93, art. 5.

(înțelege, decide) și ființa noastră și cunoașterea iubesc». Prin diferențierea intrasubiectivă în spirit – cunoaștere – iubire, sufletul corespunde lui Dumnezeu Cel Unul diferențiat trinitar. Treimea interioară a spiritului este imaginea Dumnezeului treimic pe pământ. Augustin nu înțelege în mod aristotelic sufletul ca substanță, ci ca subiect. Subiectul sufletesc există prin autoactualizare, autocunoaștere, iubire de sine însuși și prin aceasta este imaginea deplină a Treimii dumnezeiești. În identitatea lui subiectivă, sufletul corespunde unității esențiale a lui Dumnezeu și domniei una a lui Dumnezeu. Prin subiectiva lui diferențiere lăuntrică, sufletul corespunde Treimii lăuntrice a lui Dumnezeu. Prin aceasta Augustin poate să repartizeze roluri potrivite celor Trei Persoane dumnezeiești: Tatălui îi corespunde Ființa, Fiului Cunoașterea și Duhului Iubirea și așa cum spune Toma de Aquino: «Imaginea dumnezeiască a Treimii se găsește în suflet, întrucât în noi cuvântul pornește (purcede) de la cel ce grăiește și iubirea de la amândoi»[38]. Din spirit (duh) provine cuvântul, iar din cuvânt și din voință rezultă iubirea. Acesta corespunde ieșirii Fiului de la Tatăl și a Duhului de la Tatăl și de la Fiul.*

De asemenea, Toma vede chipul lui Dumnezeu în natura intellectualis a omului, deci grație acestei «naturi spirituale» omul poate să-L imite pe Dumnezeu și să devină asemenea Lui. «Cea mai înaltă formă de imitare a lui Dumnezeu constă pentru natura spirituală în imitarea autocunoașterii sale și a iubirii de sine»[39]. Natura spirituală omenească corespunde deci naturii dumnezeiești. Ea nu este o imagine a celor trei Persoane dumnezeiești sau a comuniunii Persoanelor dumnezeiești. Dumnezeu a creat omul după chipul întregii Treimi. În timp ce în toate făpturile lui Dumnezeu se găsește o asemănare vestigială (arheo-logică, proto-logică – n. trad.), similitudo vestigii, întrucât cauza se transmite totdeauna prin

---

[38] Ibidem, *art. 6.*

* Este vorba despre binecunoscuta învățătură trinitară *Filioque*. Din analiza autorului se deduce aprecierea sa pentru învățătura trinitară a Sfântului Grigorie de Nazianz și, implicit, a tradiției ortodoxe (n. trad.)

[39] Ibidem, *art. 4.*

intermediul efectului, în natura spirituală a omului se găseşte o asemănare iconologică (similitudo Dei per modum imaginis). «În asemănarea cu natura dumnezeiască, făpturile raţionale par să ajungă într-un mod conştient la reproducerea speciei, în măsura în care ele, nu doar imită pe Dumnezeu, întrucât El are Fiinţă şi trăieşte, ci şi cunoaşte spiritual»[40]. De aici decurge faptul că iconicitatea este imprimată doar sufletelor raţionale.

În raport cu sufletul, trupul arată numai urmele lui Dumnezeu. În trupul zidit, Dumnezeu se arată ca Ziditor, prin sufletul asemănător Lui, însă după esenţa sa lăuntrică.

«Deoarece deosebirile în Treimea cea necreată se află pe temeiul originii Cuvântului din Cel care vorbeşte şi al purcederii iubirii din amândoi, se poate vorbi la făptura raţională în care se regăseşte, în înţelegere, originea cuvântului şi în voinţă, originea iubirii, despre o imagine a Treimii pe baza unei anumite prezentări a speciei»[41].

În cazul naturii raţionale a omului diferenţa sexuală nu intră în discuţie: «nu mai este bărbat şi femeie», în acest loc Toma de Aquino, citându-l pe Pavel. (Gal. 3, 28).

Natura spirituală este asexuată, deoarece nu trupul o determină pe ea, ci ea determină trupul. Fireşte, trupul prezintă anumite urme ale iconicităţii dumnezeieşti a sufletului. Toma de Aquino le descoperă împreună cu Augustin în aceea că «doar trupul omenesc nu este întins cu pieptul înainte şi cu capul în faţă, ci este astfel format încât este potrivit anume să scurteze cerul».[42]

Să rezumăm ceea ce au spus Augustin şi Toma:

1. Chipul lui Dumnezeu este sufletul asexuat domnind peste trup.

2. Sufletul nu corespunde unei persoane din Treime sau comuniunii Persoanelor Treimii, ci esenţei dumnezeieşti cea una şi unicei puteri dumnezeieşti.

---

[40] Ibidem

[41] Ibidem, *art. 6.*

[42] Ibidem.

3. Analogia lor nu se referă în primul rând la esenţa interioară ci la raportul extern al lui Dumnezeu. Precum Dumnezeu se raportează la lume ca stăpânitor, tot aşa se raportează sufletul la trup. Aşa cum Dumnezeu posedă lumea, tot aşa sufletul se posedă pe sine însuşi.

4. Lui Dumnezeu, ca Subiect absolut, îi corespunde omul personal, în subiectivitatea sa sufletească. Doar subiectivitatea sufletească primeşte cinstea chipului lui Dumnezeu. Legăturile interumane prin intermediul trupului şi simţurilor devin secundare în raport cu subiectivitatea sufletească. Fiecare suflet în parte ca imago Dei trebuie să poată să ia în considerare raporturile fizice şi legăturile sociale numai ca vestigia Dei. Această decizie teologică a avut în antropologia occidentală urmări nefaste şi tragice.

5. Cu toate acestea, atât la Augustin cât şi la Toma de Aquino nu se regăseşte o imago Trinitatis în subiectivitatea sufletească a omului cu preferinţă pentru una din Persoanele trinitare: subiectul înţelegerii (raţiunii, inteligenţei) şi voinţei corespunde Tatălui, originea cuvântului în raţiune (inteligenţă, înţelegere) corespunde Fiului, iar originea iubirii din cuvânt şi voinţă corespunde Duhului Sfânt. Augustin şi Toma de Aquino admit o structură monarhică a Trinităţii: Tatăl este originea dumnezeirii Fiului şi Duhului. Odată cu acesta, ei acceptă o structură monarhică şi în natura spirituală a omului: subiectul este cauza cuvântului raţional şi a iubirii intenţionate. Ei par să-şi reprezinte Treimea ca pe un subiect cu două ieşiri (începuturi-Hervorgangen), corespunzând sufletul omenesc ca subiect al raţiunii şi voinţei. Prin urmare, ca imagine a lui Dumnezeu, omul corespunde lui Dumnezeu Tatăl.

Întrebările critice legate de învăţătura psihologică a iconicităţii dumnezeieşti a omului provin din partea elementelor excluse sau izolate ale acestei făpturi. Este vorba despre valoarea trupului şi despre demnitatea femeii.[43]

---

[43]Referitor la aceasta vezi o importantă şi substanţială contribuţie la Fr. Mayr, *Trinitätstheologie und theologische Anthropologie*, în YThK 68, 1971, p. 427-477. În continuare vezi K. E. Borressen, *Subordination et équivalence*.

1. Dacă trupul nu ţine de imago Dei, cum poate atunci el să devină templu al Duhului Sfânt, cum spune Pavel (1 Cor. 6, 13 ş. u)? Această afirmaţie este plină de sens numai dacă omul, trup şi suflet, reprezintă un întreg.

În legătură cu această întrebare reluăm o dezbatere din timpul Reformei.[44] Andreas Osiander răspunsese astfel la această întrebare: trupul ţine şi el de imago Dei, pentru că omul întreg (totus homo) a fost creat pentru aceasta. Jean Calvin negase mai întâi această teză şi apărase tradiţia augustiniană – medievală: imago Dei este de natură spirituală (spiritualis), căci Dumnezeu este Duh. Numai sufletul ca natură spirituală a omului poate să fie sediu al imago Dei. Singur sufletul invizibil şi spiritual este imaginea Dumnezeului nevăzut şi duhovnicesc; de aceea trupul nu ţine de imago. Urmând însă tradiţiei biblice, Calvin deosebeşte între imago Dei la nivelul creaţiei şi imago Dei la nivelul mântuirii: omul este creat cu adevărat după chipul «nevăzutului Dumnezeu», însă el este mântuit după chipul «Dumnezeului înomenit ». Cel care crede în Hristos devine chip al lui Hristos, Dumnezeul înomenit, Cuvântul întrupat, şi de aceea trupul său devine templu al Duhului Sfânt. În procesul mântuirii şi desăvârşirii, omul devine imago Dei «tam in corpore quam in anima».

Adăugăm că referatul biblic al creaţiei, nu cunoaşte o prioritate a sufletului, ci declară omul întreg, trup, suflet şi duh, ca imagine a lui Dumnezeu pe pământ. Despre o subestimare a trupului în raport cu sufletul dominant nu poate fi vorba în tradiţiile biblice ci de o «redescoperire a trupului» şi «un pământ nou» în lumea viitoare. Trupul şi sufletul formează deja de aici o comuniune şi o perihoreză reciprocă sub imboldul călăuzitor al Duhului de viaţă făcător.

Nature et rôle de la femme d apres Augustin et Thomas d Aquin, Oslo/ Paris, 1968; R. Ruether, *New Woman- New Earth. Sexist ideologies and human liberation*, New York, 1975.

[44] Această dezbatere este foarte bine prezentată la W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach J. Calvin*, Göttingen, 1957, p. 33 ş. u.

2. Dacă omul este chip al lui Dumnezeu în existenţa sa întreagă şi în corporalitatea sa concretă, atunci el este aceasta chiar şi în diferenţa sexuală de masculinitate şi feminitate. Dacă Dumnezeu a creat chipul Său pe pământ «ca bărbat şi ca femeie», atunci această diferenţă originară nu este una secundară, corporală, ci o diferenţă centrală, personală.

Nu sufletul abstractizat, de-corporalizat şi asexuat, ci comunitatea umană personală este demnă să corespundă lui Dumnezeu şi să-i devină asemenea. Ne întoarcem astfel neapărat la gândul iconicităţii sociale al Părinţilor greci ai Bisericii. Nici chiar Augustin şi Toma de Aquino n-ar putea să-i înfrunte sau să le stea împotrivă. Deşi Augustin şi Toma au putut să reducă acea imago la sufletul asexuat al fiecărui om, ei au trebuit, totuşi, să subordoneze femeia bărbatului, aşa cum subordonaseră trupul în raport cu sufletul. Precum am arătat, ei au folosit pentru aceasta teologia paulinică a *kephal*-iei (1 Cor. 11). Toma a mers încă mai departe decât afirmase: «Bărbatul este originea şi scopul femeii, aşa precum Dumnezeu este originea şi ţelul întregii creaţii».[45] Sufletul stăpân peste trup (al bărbatului) şi bărbatul dominând femeia îşi corespund şi constituie iconicitatea efectivă, reală, a oamenilor. Imago Dei este atunci, pe de o parte, o pură analogie a suveranităţii, iar pe de altă parte, aşa cum am arătat o analogie patriarhală la Dumnezeu Tatăl.

Dacă, dimpotrivă, înţelegem omul întreg ca imago, atunci trebuie să percepem comunitatea umană fundamentă ca imago. Cu siguranţă chipul lui Adam, Eva şi Set este echivoc. O ideologie religioasă a familiei nu este de dorit. Nu poate să fie hotărâtoare starea civilă pentru asemănarea oamenilor cu Dumnezeu, fie ei bărbaţi ori femei, nici nu se cuvine folosirea învăţăturii creştine trinitare pentru a pregăti o legitimare religioasă a unei ideologii a familiei. Cu toate acestea din această critică nu decurge în chip necesar individualismul, căci triunghiul antropologic determină existenţa fiecărui om. Orice om este bărbat ori femeie şi copil al părinţilor săi. Legătura bărbat-femeie caracterizează socialitatea

[45]Toma de Aquino, *STh I a q 93,* art. 4.

indisolubilă a oamenilor. Legătura părinţi-copii caracterizează generativitatea de asemenea neîntreruptă a oamenilor. Prima este comuniunea simultană a familiei în spaţiu, iar cea de-a doua comuniunea a generaţiilor în timp. Dacă omul întreg este determinat ca imago Dei atunci adevărata comunitate umană, comunitatea familiilor şi comunitatea generaţiilor, este şi ea astfel determinată.

În comunităţile lor, oamenii nu se percep pe ei înşişi ca şi chip al suveranităţii lui Dumnezeu asupra creaţiei, ci ca un chip al esenţei Sale lăuntrice.

Comuniunea interioară a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh este reprezentată în comunităţile umane fundamentale şi vine la vedere prin creaţia şi mântuirea în acestea. Aşa numita «stăpânire» Treimii se dovedeşte atunci comuniunea sa rodnică cu creaţia sa şi cu poporul său. Acest lucru devine manifest în comunitatea mesianică a oamenilor cu Fiul Iisus exprimată în rugăciunea arhierească: «Ca toţi să fie una, precum Eu în Tatăl şi Tatăl în mine, aşa şi ei să fie una în Noi» (In. 17, 21). Analogia socială are în vedere aici comuniunea dumnezeiască care este formată (modelată) prin reciproca locuire a Tatălui în Fiul şi a Fiului în Tatăl prin Duhul. Nu se exprimă aici paternitatea sau filiaţia, ci comuniunea intra-trinitară. Nivelul relaţiilor în Treime este reprezentat la nivelul pământesc prin imago Trinitatis, nu nivelul constitutiv.

Precum persoanele Treimii sunt„una", într-un mod unic în felul lor, tot astfel oamenii sunt «una» în comuniunea lor personală imago Trinitas. Nu trebuie să reprezinte unul pe Tatăl, altul pe Fiul şi un al treilea pe Duhul Sfânt. Ceea ce Augustin şi Toma au numit după modelul platonician natura intellectualis a fiecărui suflet individual, este în cadrele învăţăturii sociale a iconicităţii secundar în raport cu limba comună pe care persoanele o folosesc, care întemeiază comuniunea lor şi o face vie, şi în care Duhul este prezent în mijlocul lor.

Augustin şi Toma plecau pentru determinarea dumnezeiască a imago-ului de la unitatea Treimii în esenţa dumnezeiască şi de la unitatea domniei (suveranităţii)

dumnezeiești externe. Prin aceasta ei au înălțat subiectul uman la rațiune și voință, iar suveranitatea la demnitate dumnezeiască. Teologii ortodocși, care l-au urmat pe Grigorie de Nazianz, au plecat, în opoziție cu aceasta, de la comuniunea esențială a Treimii (perihoreza) și au întrezărit imago Dei în comunitatea umană originară. Am preluat aceste gânduri pentru a întemeia o învățătură socială a iconicității dumnezeiești a oamenilor într-o teologie a Treimii deschise.[46] Deoarece nu plecăm de la o Treime închisă în sine însuși, care s-ar revela exterior în mod nediferențiat (în neorânduială) ci de la o Treime deschisă, care se arată în afară într-o rânduială dumnezeiască, trebuie în sfârșit să facem un pas mai departe.

Oamenii sunt chipul «întregii Treimi» (Augustin), întrucât aceasta este «întreagă» în Unimea Tri-Unității însă cum și prin ce se «deschide» Treimea pentru a institui chipul Său pe pământ? Zidiți ca imagine (icoană) a lui Dumnezeu, oamenii sunt restaurați ca icoane ale lui Dumnezeu prin comuniunea mesianică cu Fiul, nu doar smulși din păcatul lor, ci sunt și introduși în Treimea deschisă. Ei devin conformi (asemenea) «chipului Fiului» (Rom. 8, 29). Aceasta nu presupune numai condiționarea că Fiul etern al lui Dumnezeu devine unul dintre oameni și precum oamenii, ci are ca urmare faptul că oamenii devin ca Fiul și că, prin Duhul Sfânt sunt introduși în comuniunea veșnică cu Tatăl. Oamenii devin astfel contrar opiniei lui Augustin, totuși, conformi unei Persoane Treimice: persoana Fiului. Doar El devine om întruchipează icoana după care oamenii sunt zidiți. Hristos este Fiul Unul Născut și ca icoană (imagine) a lui Dumnezeu Tatăl, totodată Întâiul Născut între mulți frați și surori. De aceea sunt introduși oamenii ca imago Christi în această taină încă din copilărie, devenind frați ai lui Hristos și copii ai Tatălui. Astfel, prin Fiul, se deschide oamenilor dumnezeiasca Treime. Fiul se înomenește și devine chipul fundamental (arhe-tipul, arhe-chipul – n. trad.) al lui Dumnezeu pe pământ.

[46] Vezi J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, op. cit. , p. 110 ș. u.

Prin Fiul şi prin aceea că sunt icoane ale lui Dumnezeu pe pământ, oamenii primesc intrare (trecere) la Tatăl. În calitate de chip al lui Dumnezeu, oamenii sunt icoana Treimii întregi, în care ei ajung conformi chipului (icoanei) Fiului: Tatăl zideşte, mântuieşte (salvează) şi desăvârşeşte oamenii prin Duhul în chipul (icoana) Fiului.

X
«CORPORALITATEA* ESTE SFÂRŞITUL TUTUROR LUCRĂRILOR LUI DUMNEZEU»

Această teză a lui Friedrich Oetinger interpretează corporalitatea trupească sau fizică ca mişcare şi ţel al tuturor lucrărilor lui Dumnezeu.[1] Odată cu ea este instalată realitatea omului în istorie şi în contextul creaţiei, împăcării şi mântuirii lui Dumnezeu. Acesta este avantajul său în raport cu obişnuitele reprezentări analitice care vorbesc despre «trup şi suflet» sau «trup, suflet şi spirit» în dreptul omului. Concepţiile dihotomice ori trihotomice pornesc întotdeauna de la o completă abstractizare a sufletului în raport cu trupul şi de la o scindare a trupului de suflet în virtutea sau ca efect al spiritului. Ele nu ne mai permit să recunoaştem întregul omenesc prin aceste diferenţieri şi scindări duse până la capăt. Acolo unde însă au biruit definirile prin scindări (schisme) în pofida celor prin forme speciale de legătură, sunt puse în joc

---

* *Leiblichkeit* desemnează dimensiunea corporală, trupească, materială, fizică a omului creat ca ultima făptură a lui Dumnezeu.

[1] Comp. E. Zinn, *Die Theologie des Friederich Christoph Oetinger*, Gütersloh, 1932, p. 118 ş. u.

actele de autoritate (putere) care stânjenesc înțelegerea întregului și nu o încurajează deloc.

Istoria antropologiei orientale arată încă de începuturile ei timpurii tendința spre suveranitatea sufletului asupra trupului, și ca urmare, distanțarea, disciplinarea și instrumentalizarea corpului[2]. Această tendință este o componentă esențială a istoriei occidentale a libertății. Cu cât libertatea de autostăpânire devine mai mare, cu atât mai mult crește distanța față de trupul propriu: «Sufletul înțelept» se ridică deasupra «corpului întunecat». «Eul greșelnic» se subordonează «trupului ascultător». Producerea tehnică de organe artificiale produce schimbul de părți componente ale corpului, făcând ca organele să poată fi schimbate, înlocuite și parțial inutile. Tendința generală spre «spiritualizarea» sufletului și spre «materializarea» trupului domină în general inconștient și teoriile antropologice occidentale. Orice imagine spirituală a omului nu poate fi neutră din punct de vedere axiologic. Dacă tendința globală în care acestea se înscriu nu este în mod propriu tematizată, atunci aceste tematizări îi slujesc acesteia. Imaginea creștină a omului și antropologiile teologice creștine fac numai arareori excepție: ideea platonică de eliberare a sufletului de trup a pătruns teologia paleocreștină (patristică). Teza aristotelică a formării corpului prin intermediul sufletului a marcat teologia medievală. Voința modernă de putere a spiritului conștient (rațional) asupra instrumentului-corp, pe care Descartes și Lamettrie au descris-o, guvernează peste antropologia europeană modernă.

Încercăm acum să alegem o ieșire alternativă din frontul acestei tendințe generale. Dacă «corporalitatea» este sfârșitul tuturor lucrărilor lui Dumnezeu, atunci trupul omenesc nu poate să fie privit nici ca o formă minoră a vieții, nici ca un mijloc spre un scop și în nici un caz, ca ceva ce trebuie depășit. «Corporalitatea», este opera lui Dumnezeu, corespunzând chiar celui mai înalt ideal al omului și sfârșit al tuturor operelor sale.

---

[2] P. M. Pfluger (ed.), *Die Wiederentdeckung des Leibes*, Fellbach, 1981, D. Kamper /Chr. Wulf, *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt, 1982, p. 9 ș. u.; J. Y. Fenton, *Theology and Body*, Philadelphia, 1974.

Corporalitatea este potrivit tradiţiilor biblice sfârşitul operei de creaţie a lui Dumnezeu. Pământul este obiectul şi teatrul iubirii sensibile a Creatorului. Oamenii corporali şi senzoriali au fost creaţi spre asemănare, iar prima poruncă către ei grăia «Creşteţi (rodiţi) şi vă înmulţiţi» (Gen. 1, 28). Nu „aparatul" spiritual al omului sau ceea ce îl deosebeşte de animal, ci tocmai în întreaga şi speciala sa corporalitate trupească este omul chip al lui Dumnezeu pe pământ. A stabili ceea ce este specific omenesc şi ceea ce corespunde lui Dumnezeu în om, încercând expulzarea animalului din om şi luând în considerare numai restul, contrazice credinţa în creaţie.

Dinamica zidirii lumii merge de la hotărâre la cuvânt, de la cuvânt la faptă şi de la faptă la realitatea creată. În această mişcare, omul se înţelege pe sine ca făptură şi icoană a lui Dumnezeu. Corporalitatea este ţelul său. Toate căile spiritului său şi toate cuvintele graiului Său sfârşesc în forma vie a trupului său.

Corporalitatea este, conform tradiţiilor biblice, sfârşitul operei de împăcare a lui Dumnezeu: «Cuvântul trup s-a făcut...». Prin Întrupare, Dumnezeul păcii preia trupul păcătos, bolnav şi muritor al omului şi-l vindecă în comuniunea Sa.

Logosul etern al lui Dumnezeu se face trup omenesc, prunc într-o peşteră, Mântuitor (Vindecător) celor bolnavi, un trup torturat, desfigurat pe Golgota. În această formă trupească, Hristos împlineşte împăcarea lumii în Dumnezeu (Rom. 8, 3). Prin Întruparea Sa, experiază trupurile umane, exploatate, bolnave, distruse, resimt vindecarea (mântuirea) şi o indestructibilă demnitate. Hristos Cel Răstignit şi Mort pe Cruce în chinuri fizice se identifică cu cei muritori, bolnavi, schingiuiţi, chinuiţi. Prin aceasta, aceşti oameni îşi pot găsi în El mântuirea: comuniunea cu Dumnezeu, izvorul vieţii veşnice.

În fine, «corporalitatea» este sfârşitul mântuirii lumii în împărăţia slavei şi a păcii. «Pământul nou» desăvârşeşte mântuirea (Apoc. 21), iar, «corporalitatea» nouă şi transfigurată este împlinirea dorului duhovnicesc (Rom. 8). Pentru aceasta Biserica a adăugat odinioară la simbolul apostolic împotriva pomenitei tendinţe a platonismului general al culturii antice: «Cred în învierea trupului şi în viaţa veşnică». Mântuirea începe

cu împărtăşirea Duhului şi se termină cu transfigurarea «trupului». Ea începe cu dreptatea nouă a «inimii» şi sfârşeşte în lumea nouă şi dreaptă. Ea începe în «credinţă» şi sfârşeşte în «experienţa» nouă şi deplină, numită «contemplaţie».

Aceste lucrări ale lui Dumnezeu în creaţie, împăcare şi mântuire condiţionează şi impregnează întruchipările concrete, vii, ale omului creat, împăcat şi salvat, şi de aceea vom încerca să înţelegem teologic fiinţa omenească în această istorie a lui Dumnezeu cu lumea, nu prin izolare de istoria lui Dumnezeu şi de compania Duhului Sfânt, ci prin integrarea şi armonizarea diferenţiată cu El, devine manifest ceea ce este omenesc. În spaţiul de tensiune dintre creaţia sa fizică şi învierea trupului cunoaştem teologic adevărul omului. Generalizând, de aici decurge că nici raporturile interne ale societăţii umane şi diferenţierile lăuntrice ale persoanelor umane concrete, nu trebuie să încercăm să le înţelegem analitic prin perpetuarea delimitărilor şi excluderilor, ci să le (reprezentăm) în câmpul organismului universal ca raporturi intern – extern şi să le înţelegem întotdeauna în contextul întregului omenesc. În definiţiile care sunt făcute prin limitări şi sciziuni, violenţa devine principiu.[3] În formele particulare de relaţionare şi consens diferenţiat, **forma (Gestalt)** devine principiu. Despre forma, înfăţişarea corporală în circuitul vieţii sale va fi vorba în acest capitol.

§ 1. Primatul sufletului

Tendinţele generale de spiritualizarea subiectului uman şi de instrumentalizare a corpului omenesc sunt instalate atât de adânc în marele proiect al civilizaţiei vestice, încât e greu să le refuzi. Începuturile se presupun că se află în miturile timpului

---

[3] R. zur Lippe, *Am eigenen Leibe*, în D. Kamper /Chr. Wulf, *op. cit.*, p. 28: „Acolo unde definiţiile prin separare sunt preferate în locul celor prin anumite forme de relaţie, grade de intensitate şi transparenţa unei vecinătăţi şi comunicări frontale, violenţa este deja ridicată la nivel de principiu".

preistoric: miturile depășirii morții și diferențierii sexuale.[4] În reprezentările individuale ale morții au apărut primele experiențe de diferențiere între suflet și trup. Trupul a devenit simbol al mortalității, efemerului și fragilității. Din aceste experiențe s-a maturizat nostalgia după mântuirea sufletului de trup. Această dorință originar religioasă a fost convertită (tradusă) în lumea posibilităților tehnice moderne, în programul de depășire a bolilor, de prelungire a vieții și de construcție a unui organism uman desăvârșit prin introducerea de mașini în corpul uman și prin branșarea creierului său la un computer. Împreună cu ideea depășirii și desființării trupului muritor a apărut și speranța și programul de depășire sau desființare a reproducerii sexuale a oamenilor. Deoarece prin concepere, graviditate și naștere, oamenii ar fi livrați hazardului naturii, această modalitate de înmulțire a fost apreciată din vechime ca semn al nedesăvârșirii pământești. Omul mântuit va fi ca îngerul și «nici nu se însoară, nici nu se mărită; căci nici să moară nu mai pot» (Lc. 20, 35 f). Experiențele moderne de fecundare extra-uterină și de clonare genetică indică în direcția unei înmulțiri controlate a oamenilor pe căi tehnice, adică asexuate.[5]

Putem deplânge această tendință din cadrul istoriei civilizației de eliminare a corpului ca izvor al tuturor nenorocirilor sau putem să vedem în ea împlinirea vechiului vis de reconstrucție a creației. Dacă nu se găsește un nou punct de ieșire, atunci conflictul dintre suflet și trup riscă să devină mortal. În acest capitol dorim aruncăm o privire critică asupra istoriei vechi a «primatului spiritual», cu câteva staționări importante în acele halte ale istoriei trupului subestimat, în care vom problematiza acele întruchipări de odinioară ale vieții trăite.

1. Platon și moartea trupului

În limba greacă cuvântul ***soma*** a evoluat în primul rând astfel încât omul experimentează corpul său ca pe ceva străin

---

[4] D. Kamper /Chr. Wulf, *op. cit.*, p. 16.

[5] M. Tibon-Cornillot, *Die transfiguativen Körper. Zur Verflechtung von Techniken und Mythen*, în D. Kamper / Chr. Wulf, *op. cit.*, p. 145 ş. u.; J. Baudrillard, *Vom zeremoniellen zum geklonten Körper: Der Einbruch des Obszönen*, *op. cit.*, 350 ş. u.

lui.[6] La Homer acest cuvânt încă desemnează cadavrul. Soma, trupul este ceea ce la moarte rămâne mort şi lipsit de viaţă. Din secolul al V-lea au fost desemnate prin acelaşi cuvânt şi alte lucruri lipsite de viaţă. Pe o altă linie a evoluţiei lingvistice, soma, a căpătat semnificaţia de «sine» şi a înlocuit pronumele reflexiv. La Euripide şi chiar la Pavel, soma apare cu această semnificaţie. Ceea ce apare când omul se confruntă cu sine însuşi, se face pe sine însuşi obiect: acesta este soma, sine său, trupul său. În acel loc însă experimentează el cu certitudine această auto-diferenţă reflexivă şi corporalitatea sa? El o experiază în conştiinţa mortalităţii sale, căci având în vedere moartea sa observă mortalitatea inevitabilă a trupului său..

Platon a prezentat aceasta având în vedere nemurirea sufletului. Moartea este «despărţire sufletului de trup».[7] Dacă trupul este ceea ce trebuie să moară, atunci omul percepe moartea prin simţurile sale trupeşti. Ceea ce prin om transcende moartea, este sufletul şi de aceea omul nu-l poate sesiza prin simţirile sale trupeşti, ci numai prin mijlocita conştiinţă de sine: «Când cercetează lucrurile nemijlocit prin sine însuşi sufletul ia calea către lumea unde tot ce este, este pur, extern, nemuritor, fără schimbare. Şi, fiind tot astfel şi natura sa, se duce în această lume ori de câte ori rămâne în de sine însuşi, ori de câte ori îi este cu putinţă, şi atunci rătăcirea lui ia sfârşit şi el rămâne acolo...».[8]

Această nemijlocită şi dumnezeiască conştiinţă de sine a sufletului este legată în viaţă cu o meditatio mortis a trupului: «Să ne închipuim un suflet care se desparte de trupul său în stare de puritate, ca unul care de-a lungul vieţii nu s-a însoţit cu el de bună voia sa, ci, dimpotrivă, fugind de el, s-a adunat el însuşi în el însuşi, făcându-şi din aceasta un exerciţiu neîntrerupt, făcând adică, în sensul cel mai drept, filozofic, adică, de fapt, deprinzându-se stăruitor să se despartă cu uşurinţă de viaţă, căci oare nu aceasta e filosofia, o strălucitoare pregătire pentru

[6] E. Schweitzer, *Art. **soma***, ThWNT VII, p. 1024 ş. u.
[7] Platon, *Phaidon 64 c.*, trad. rom. Petru Creţia, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 60.
[8] ibidem, *79 d., ed. rom.*, p.84.

moarte? (...) Iar dacă starea lui, murind, este aceasta, atunci el se duce către ceea ce îi seamănă, spre nevăzut, spre ceea ce este divin și e nemuritor și înțelept, spre locul unde, scăpat de rătăcire, de nesăbuințe și de spaime, de sălbatice iubiri, de toate relele vieții omenești, îl așteaptă, la capătul drumului său, fericirea".[9]

Nemijlocita conștiință a nemuririi sufletului este nimic altceva decât reversul anticipării constante, spirituale a morții, definitivei despărțiri a sufletului de trup. Această despărțire se petrece deja în viață, dacă sufletul nu se risipește, ci rămâne adunat (concentrat) în sine, fugind de trup, cu nevoile și durerile sale, așezat suveran în raport cu sine însuși. Moartea desparte ceea ce este muritor de ceea ce este nemuritor, trupul și sufletul omului. Deoarece lui Dumnezeu îi corespunde ceea ce este nemuritor, nu ceea ce este muritor, și îi este asemenea, atunci viața proprie a omului nu stă în trup, ci în suflet. Dacă omul se identifică pe sine sufletește, nu trupește, atunci el se găsește pe sine însuși nemuritor și imun în fața morții.

Această teorie antropologică a «nemuriri sufletului» nu este o învățătură despre veșnica «viață de după moarte», ci una despre identitatea omenească dincolo de viață și moarte. Ceea ce odată cu moartea trupului nu poate să moară, aceasta, n-a trăit în viața trupului. Sufletul este nemuritor pentru că el nu a trăit niciodată fizic, trupește. Ceea ce nu s-a născut, nu poate nici să moară. Astfel, nu viața trăită o omului, ci viața netrăită a omului este nemuritoare și «ex – teritorială» morții. Ea are în jurul său **«cercul protector al încă – neviului (trăitului)»** (Noch-Nicht-Lebendigen).[10] Sufletul poate să depășească cercul protector al vieții nevii (netrăite), trupești și senzoriale, dacă a devenit conștient sieși în meditatio mortis a mortalității trupului. Atunci el trebuie să se «purifice», «să rămână concentrat (adunat) în sine» și «să nu aibă nimic de-a face cu trupul». Sufletul trebuie să se rețină (tăinuiască) de viața trupului, care duce la moarte.

---

[9] ibidem, *80 e - 81 a.*, p. 86

[10] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, p. 1385 ș. u.: *Der Augenblick als Nicht-Da-Sein, Exterritorialität zum Tod.* Vezi critica lui J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, op. cit., p. 326: *Exterritorialität zum Tod und Auferstehung der Toten.*

Platonica meditatio mortis pune în valoare primatul sufletului. Atitudinea şi comportamentul în faţă vieţii întemeiat pe ea a fost format în filozofia stoică a vieţii: pace (calm, linişte) în fericire şi suferinţă, în sănătate şi boală, în viaţă şi moarte. În lipsa de pasiune a sufletului (apatheia) stă puterea (forţa neclintirii) imperturbabilităţii (ataraxia). Meditatio mortis scoate în evidenţă minoratul, neînsemnătatea, micimea trupului. Ea retrage vieţii trupeşti interesul vital şi degradează trupul la un neutru acoperământ (veşmânt, mască) a sufletului. Meditatio mortis de-spiritualizează în acest timp sufletul la un rest material, pământesc, pe care este ruşinos, penibil să-l porţi. Dacă moartea trupului este sărbătoarea libertăţii pentru suflet, aşa cum arată Platon la moartea lui Socrate, atunci nu se poate dori pentru trup decât moartea. Din cauza acestei distanţări, degradări şi de-spiritualizări a trupului, este greu de armonizat ideea «nemuriri sufletului» cu credinţele biblice creaţioniste, deşi teologia eclezială a preluat deja de timpuriu această idee şi, în parte, o susţine până astăzi.

2. *Descartes şi omul (trupul) maşină*

Dualismul antropologic trup – suflet se află la Platon în cadrul dualismului ontologic al fiinţei eterne (Sein) şi al fiinţei efemere (Seiende). Omul reflectă ca un microcosmos raporturile macrocosmosului şi participă la ele. De aceea Platon vorbeşte despre suflet ca despre o substanţă superioară, nemuritoare. Cu Descartes ajungem într-o altă lume, cu toate că modelul de bază al gândirii se menţine. Descartes nu mai înţelege sufletul în cadrele tradiţiei creştine augustiniene ca o substanţă superioară, ci ca adevăratul subiect al corpului omenesc precum lucrurile în lume.[11] El converteşte vechiul dualism trup-suflet în dihotomia modernă subiect-obiect.

[11] R. Descartes, *Meditationen*, Ph B 21. Dedicaţia: „Am fost întotdeauna de părere că cele două întrebări, cea despre Dumnezeu şi cea despre suflet, sunt dintre cele mai importante dintre acelea care sunt mai bine de analizat cu ajutorul filozofiei decât al teologiei". „Dumnezeu şi sufletul" reprezintă cele două focare ale elipsei teologice a lui Augustin. Astfel este retrasă tema paulinică „Dumnezeu şi trupul" (2 Cor. 6) din centrul teologiei.

Dacă subiectul uman devine cert sinelui propriu prin cugetare (gândire) și nu prin reprezentări senzoriale în domeniul lucrurilor obiective, a căror caracteristică esențială în raport cu subiectul cugetător nu este nimic altceva decât o întindere corporală:

„Și cu toate că, poate (ori mai degrabă, după ce voi spune în curând, sigur), am un corp, care mi-e foarte strâns legat-fiindcă pe de o parte am o idee limpede și distinctă a mea însumi ca ființă cugetătoare doar, neîntinsă, iar pe de altă parte o idee distinctă a corpului ca lucru întins doar, necugetător, e sigur că sunt deosebit cu adevărat de corpul meu și că pot exista fără el"[12]

Asemenea unui lucru negânditor, doar un obiect, trupul este privit (extins), precum o mașină complexă, chiar ca un ceas, cea mai complexă și mai minunată mașinărie:

„Iar după cum un ornic, alcătuit din rotițe și greutăți, nu se supune mai puțin hotărât tuturor legilor naturii, atunci când e prost făcut și nu arată cum trebuie orele, pe cât se spune atunci când înfăptuiește, în toate privințele gândul meșteșugarului: tot așa, dacă iau în cercetare corpul omenesc – în măsura în care e un anumit mecanism într-astfel alcătuit și potrivit din oase, nervi, mușchi, vine, sânge și piele, încât, chiar dacă n-ar exista nici un spirit în el, ar avea încă aceleași mișcări care izvorăsc acum în el nu sub porunca voinței, prin urmare nu prin spirit."[13]

Ceea ce unește sufletul gânditor, însă neîntins cu trupul întins dar necugetător, este pentru Descartes o «combinare (comlexio) a tot ceea ce Dumnezeu mi-a dorit».

„Natura mai arată, prin aceste simțiri de durere, foame, sete ș.a.m.d, că eu nu sunt doar de față, prin raport la corpul meu precum e corăbierul în corabie, ci îi sunt legat în chip cât se poate de strâns și ca și cum am fi confundați, astfel încât alcătuiesc un singur lucru împreună cu el."[14]

Deoarece Descartes concepe spiritul cugetător fără întindere, poate să-l gândească în acea «îmbinare» (combinare)

---

[12] Descartes, *Meditația 6, 17*, trad. rom. Constantin Noica, Humanitas, 1992, p. 292-293.

[13] Ibidem, *Meditația 6, 33*, p. 297.

[14] Ibidem, *Meditația 6, 26*, p. 294.

care reprezintă omul întreg, ca prezent în toate organele întinse ale corpului. Cu toate acestea el atribuie creierului şi glandei pineale din creier, «în care se spune că sălăşluieşte simţul comun», o funcţie de mijlocire între spirit şi trup.[15] Raportul subiectului spiritual cugetător ne-întins) cu corpul său obiectivat necugetător, întins este descris de către Descartes ca un raport unilateral de suveranitate (autoritate) şi proprietate: eu sunt subiect cugetător şi eu am corpul meu. Eul stă faţă în faţă cu corpul său ca proprietate a sa, poruncindu-i şi folosindu-l. Însă dacă sufletul şi trupul sunt definite unul împotriva celuilalt prin reciproce delimitări: cugetător-necugetător, întins-neîntins, atunci devine imposibil de gândit îmbinarea sufletului cu trupul.[16] Cum poate un suflet nextensiv să exercite influenţe asupra unui trup extins? Cum poate un obiect necugetător să influenţeze un subiect cugetător? Poate să locuiască un suflet caracterizat ca nespaţial într-un trup determinat spaţial? Dacă extinderea (dilatarea, răspândirea) devine unicul indiciu al trupului, atunci devin în mod evident toate celelalte reprezentări senzoriale precum mirosul, culoarea, gustul, sunetul, secundare, adică devin impresii subiective ale obiectelor. Cum sunt socotite atunci reprezentările senzoriale ale propriului corp? Dacă subiectivitatea umană este localizată în gândirea neîntinsă, atunci trupul omenesc ajunge în lumea obiectivă a maşinilor şi automatelor.

Legătura sa cu un eu concret, cugetător este cu totul întâmplătoare şi neesenţială pentru acesta. Eu-l cugetător «poate să existe şi fără el» a spus Descartes şi s-a gândit desigur la veşnicie. Atunci el poate coexista pe pământ cu părţi ale corpului care în principiu sunt schimbabile. Această obiectivare a trupului este consecinţa identificării omului cu subiectul cugetător (ego cogitans). Această formă de spiritualizare a omului are loc pe seama excomunicării (exilării) trupului într-un deşert spiritual.

---

[15] Ibidem, *Meditaţia 6, 37*, p. 298.

[16] K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, Berlin, 1948, p. 50 ş. u.; despre spaţialitatea necesară în experienţa fizică de sine a omului a se compara H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen, 1967, p. 1 ş. u.

3. Karl Barth și «trupul slujitor unui suflet domnitor»

Karl Barth pune problema antropologică a diferenței dintre trup și suflet nu precum Platon având în vedere moartea, și nici ca Descartes, focalizând pe conștiința de sine a subiectului cugetător, ci în contextul teologic al contemplării Omului Iisus Hristos și al experienței Duhului lui Dumnezeu.[17] Cu toate acestea, nici răspunsurile sale nu se abat de pe linia acelei tendința de spiritualizare și instrumentalizare a civilizației occidentale și modifică răspunsurile lui Platon și Descartes în mod nesemnificativ. În teza principală a capitolului său «Omul ca suflet și trup» se afirmă: «Prin Duhul lui Dumnezeu omul este subiectul, forma și viața unui organism material, sufletul trupului său – amândouă concomitent și pe deplin: într-o diversitate ireductibilă, într-o unitate inseparabilă și într-o ordine indestructibilă».[18] Această propoziție-cheie identifică omul ca «suflet al trupului său»; iar aici avem o traducere literară a definiției aristotelic-tomiste: anima forma corporis. Barth menține astfel primatul platonician al sufletului și preia raportul cartezian al sufletului ca proprietar al trupului (trupul, proprietate a sufletului). Sufletul și trupul formează o unitate ordonată (ierarhizată). Unitatea acestei ordini este supra- și subordonarea: sufletul «guvernează», trupul «slujește».[19] Sufletul «merge înainte», «trupul îi urmează».[20] Sufletul este «sus», trupul este «jos».[21] Sufletul este «primul», trupul «al doilea».[22] Sufletul este «cel care domină», trupul «cel dominat».[23]

Prin Duhul lui Dumnezeu este fixată aceasta «ordine indestructibilă», deci Duhul este după Barth, nimic altceva decât realitatea subiectivă a suveranității divine. Duhul este «principiul care face pe om subiect».[24] Astfel, raportul sufletului

---

[17] Mă refer aici exclusiv la K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/2 **paragraf** 46: *Der Mensch als Seele und Leib*; referitor la antropologia teologică a lui Barth a se vedea și K. Stock, *Anthropologie der Verheissung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem*, München, 1980.

[18] *Kirchliche Dogmatik* III/2, p. 391.

[19] Ibidem, p. 509.

[20] Ibidem, p. 502.

[21] Ibidem, p. 400.

[22] Ibidem.

[23] Ibidem, p. 410.

[24] Ibidem, p. 391, 400, 503.

cu trupul determinat de către Duh corespunde raportului suveranității lui Dumnezeu vizavi de lume. În domnia sa peste trupul său, sufletul ia parte în mod mijlocit la domnia lui Dumnezeu peste lumea sa. Barth caracterizează această ordine a stăpânirii sufletului peste trup ca «indestructibilă». Trupul ajunge la rândul său prin subordonarea sa slujitoare în fața sufletului guvernator într-o mijlocită corespondență cu suveranitatea divină în primul său adevăr.[25]

Asta înseamnă pentru trupul omului:

«Același domeniu este văzut de suflet ca dominium în care omul trebuie să guverneze, este privit de către trup ca dominium, în care el trebuie să se supună și să slujească. Ca trup, el nu dispune de sine însuși, ci stă la propria sa dispoziție, nu el se întrebuințează, ci este de sine însuși întrebuințat. Ca trup, el nu iese în afară de sine însuși, ci ca un suflet în mod nemijlocit este la (în) Duh și deci la Dumnezeu. Ca trup el nu poate să premeargă, ci numai să urmărească (urmeze)».[26]

Ceea ce Barth explică ca raport ierarhic între suflet și trup prin noțiuni platonice, descrie apoi cu noțiunile filozofiei carteziene a subiectivității:

«Omul este identic cu trupul numai întrucât el îi este suflet. În timp ce el gândește și voiește, adică în vreme ce el împlinește actul de viață (umană) ca dominium al său, el dispune de trupul său, îl întrebuințează, iese în afară de el ca înainte (pre)mergător ... Sufletul său este libertatea sa vizavi de trupul său și, prin urmare, în raport cu sine însuși. În timp ce se preocupă de această libertate, în timp ce gândind și voind să fie propriul său domn și stăpân, el este sufletul spiritual. Deci pentru astfel efectiv, îi este dat de Duhul lui Dumnezeu și este prin Duhul animat, să fie o ființă vie».[27]

Barth determină aici «actul vital uman» numai ca gândire și voință, așa cum a făcut-o deja Toma de Aquino.[28] El determină ființa umană ca ființă suverană în dominium-ul

[25] Ibidem, p. 437.
[26] Ibidem, p. 505.
[27] Ibidem, p. 511.
[28] Ibidem, p. 505.

propriei vieţi. A se stăpâni pe sine însuşi, a se guverna pe sine însuşi, a se întrebuinţa pe sine însuşi, a se concentra în sine însuşi şi a se lămuri pe sine însuşi, reprezintă ceea ce este cu adevărat omenescul, pentru că acesta este corespondentul divin al omului. Modelul secular pentru suveranitatea sufletului asupra trupului necontenit disponibil este evident «monarhia harului lui Dumnezeu», căci Barth nu pomeneşte nicăieri dreptul la împotrivire (rezistenţă) din partea trupului abuzat şi nici de dreptul simţurilor de a participa la deciziile sufletului raţional şi, nu în ultimul rând, de râvnitul consens al trupului cu sufletul său stăpânitor.[29] Libertatea sufletului este unilateral determinată ca suveranitate şi aplicată (procurată) individual, astfel încât fiecare este «propriul să domn şi stăpân» şi prin acesta este nemijlocit, în duh, şi prin urmare, la Dumnezeu".[30]

Omul este chipul lui Dumnezeu, Domnul său, prin faptul că îşi aparţine sieşi, se stăpâneşte pe sine şi dispune de sine însuşi. Prin auto-stăpânire, omul corespunde Stăpânului său divin, căci, ca o fiinţă care poate să-şi slujească, este luată în

[29] Vezi capitolul IX, paragraf 5.

[30] Aşa precum spune Barth, modelul teologic este în chip firesc Omul Iisus Hristos: „Ceea ce sare în ochi în acest caz e faptul că unitatea şi totalitatea acestei vieţi omeneşti se dezvoltă din sine însuşi, structurându-se şi determinându-se, din interior spre exterior, şi că este în mod necesar şi necontenit sens, rost. Orice întrepătrundere, între suflet şi trup, între cuvânt şi faptă, în cazul lui Iisus, nu este haotică ci cosmotică, adică o totalitate formată şi ordonată. De obicei este vorba despre un sus şi un jos, un primul şi un al doilea, un stăpânitor şi un stăpânit, însă Omul Iisus este amândouă: nu numai ceva superior, prim şi suveran şi nici ceva de genul ca şi cum inferiorul, secundul şi supusul ar fi numai exterior şi în sine întâmplător. Aceasta ar însemna iarăşi separare care tocmai că nu are loc în El. El este însă şi inferior, secund, supus. El nu este numai sufletul său, El este, de asemenea şi trupul său. El este chiar amândouă, suflet şi trup, într-o unire, configurată, concretă şi deplină. În concluzie, El este rânduială, iar nu neorânduială. Iar în cazul lui, lucrurile nu se petrec ca şi cum ordinea ar fi întâmplătoare, stabilită din afară, ci El este de la sine însuşi în ordine. El însuşi este de la sine însuşi, în acelaşi timp, sus şi jos, primul şi secundul, stăpânind şi stăpânit (p. 339). Este însă această „suveranitate lăuntrică" (p. 400), autodeterminarea, trăsătura prevalentă a Omului Iisus? Se îngăduie astfel tâlcuită lupta din grădina Ghetsimani? Am impresia că în acest loc, Barth urmează hristologia lui Schleiermacher, preluând de la acesta teza despre „conştiinţa dumnezeiască necontenit dominantă" a lui Iisus.

considerație de către Dumnezeu. Suveranitatea sufletului asupra trupului său este o expresie, iar auto-stăpânirea omului este o pildă sau parabolă a suveranității divine. În concluzie asta nu înseamnă nimic altceva decât că omul stăpânind peste sine însuşi, dispunând de sine însuşi, pentru că ascultă de sine însuşi, este imagine (copie) şi parabolă (tip) al Domnului Dumnezeu.[31]

Această subordonare a trupului sub guvernarea sufletului fără efect reciproc trebuie să corespundă de asemenea raportului dintre bărbat şi femeie:

«Omul ca suflet premergător trupului său urmăritor este însă parabola a ceea ce în Scriptură prin raportul dintre bărbat şi femeie este descris ca asemănare iconică cu Dumnezeu, în primul rând în această dualitate a ființei umane împlinite, în măsura în care în această împlinire guvernarea şi slujirea sunt diferite ca lucrare a omului întreg şi se îmbină complet." [32]

Teologia lui Karl Barth este în acest loc o învățătură teologică a suveranității: ordinea intra-trinitară a Tatălui stăpânitor şi al Fiului ascultător, corespunde ordinii extra-trinitare a stăpânirii lui Dumnezeu asupra lumii.

Acestei ordini îi corespunde raportului dintre cer şi pământ în cosmologie[33], raportului sufletului cu trupul în psihologie şi raportului dintre bărbat şi femeie în antropologie, dacă e să nominalizăm numai raporturile de corespondență din învățătura despre creație. Barth urmează în prezentarea acestor structuri ierarhice analoage metafizicilor antice, în special pe Aristotel, care întrebuințează aceiaşi schemă dualistă: «cer şi pământ», «suflet şi trup»; «bărbat şi femeie». Ei fac acest lucru pentru a menține corespondențele armonice ale logosului în cosmos. Cele

---

[31] Ibidem, p. 509.

[32] Nu este acesta „omul absolut" al iluminismului, criticat de către Barth, pe care el însuşi l-a caracterizat aşa de exact? A se vedea *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, Zürich, 1947, p. 16 ş. u.: *Der Mensch im 18. Jahrhundert.*

[33] Ibidem, p. 513. A se vedea dezvoltarea ulterioară în KD III/4 paragraf 54, 1: *Mann und Frau*, p. 190 ş. u. Şi aici Barth foloseşte ordinea ierarhică noțională: „A merge înaintea lui B, B soseşte în urma lui A. Ordinea înseamnă urmare, succesiune. Ordinea înseamnă organizare şi reorganizare, supraordonare şi subordonare", p. 189.

mai noi evoluţii ale cosmologiei, psihologiei şi antropologiei au abandonat demult însă aceste vechi raporturi de corespondenţă. Nu este deloc de dorit să ne întoarcem la ele. Îmbinările elementelor pe linia «superiorităţii»: cer- suflet-bărbat provoacă deja remarci ironice, însă cu atât mai mult sunt de criticat cele de pe linia «inferioară»: pământ-trup-femeie. O astfel de lume ordonată sexist nu poate fi o lume paşnică.

§ 2. Trupul însufleţit

În istoriile civilizaţiei, reprezentările eu-lui omenesc are cunoscut uimitoare schimbări: atâta timp cât vivacitatea omului a fost văzută în respiraţie şi expiraţie, el a fost localizat în diafragmă. În ritmul respiraţiei, omul este viu şi odată cu ultima sa suflare «se desparte de viaţă». Mai târziu, vivacitatea umană a fost focalizată în afectele sale generale, în credinţa inimii şi iubirea sinceră, cordială, centru vieţii fiind localizat în inima omului. Dacă inima îşi încetează bătaia ritmică, atunci omul e mort. Atunci omul este văzut ca subiect al raţiunii şi voinţei. Lumea reprezentărilor ego-ului a migrat mai departe şi acesta a fost colonizat în creierul uman, adesea între cei doi ochi. «Moartea cerebrală» trece astăzi semnul real al morţii omului.

Prin această mutaţie a ego-ului către locaţii superioare, centrarea eu-lui s-a schimbat de la mijlocul corpului la cap. Când organul respirator nu mai este apreciat ca organ uman reprezentativ, ci creierul atunci nici comunitatea umană a celor ce respiră cu mediul său natural, ci voinţa şi gândirea sa, stăpânitoare peste trupul şi peste lume, este explicată (calificată) drept «actul uman vital». Pe de o parte avem de-a face cu un «primat al spiritului», iar pe de cealaltă parte, cu o corespunzătoare spiritualizare (de-materializare) a civilizaţiei «tehno-ştinţifice».

1. Gândirea vechi-testamentară despre trup

Antropologiile biblice ale Vechiului şi Noului Testament provin din timpurile culturale arhaice şi, în parte, din alte spaţii culturale. Dacă ele sunt prezente împreună cu vestirea biblică în

timpul şi în spaţiul nostru cultural, atunci se află în actualitate nu numai distanţarea lor temporală, contrastul cultural, ci şi un potenţial critic spre depăşirea unilateralităţilor culturii noastre.

Diferenţierea fundamentală dintre suflet şi trup este străină tradiţiilor vechi– testamentare, deoarece acestora le este necunoscută diferenţa dintre fiinţa nemuritoare (Sein) şi fiinţa muritoare (Seienden).[34]

În aceste tradiţii biblice, se experiază pe sine, mai degrabă într-o anumită istorie determinată, particulară, a lui Dumnezeu.

Această istorie este, în sens restrâns, istoria chemării, a eliberării, a legământului şi a făgăduinţei. Într-un orizont extins, ea este o istorie a creaţiei şi a salvării (mântuirii). lumii. În această istorie a lui Dumnezeu, omul apare întotdeauna drept (ca) un întreg. «Sufletul» şi «trupul» nu sunt analizate ca părţi componente ale omului. Potrivit referatului biblic al facerii omului în varianta iahvistă, când Dumnezeu e insuflat bucăţii de pământ suflarea Sa, «aşa a ajuns omul suflet viu».

«El nu are suflet, ci este «suflet viu». Dacă omul moare, atunci poate să plângă cu psalmistul: «Sunt mâhnit (ameninţat) de moarte, căci sunt carne (trup muritor)». «El nu are trup (carne), suflet, spirit, ci este trup (carne)».[35] Niciodată nu sunt folosite trup, suflet, spirit ca noţiuni antropologice paralele, alăturate şi nici nu sunt numite pentru completări reciproce. Este evident faptul că omul se surprinde (percepe) şi se concretizează (întruchipează) pe diverse căi, în diferite modalităţi, în diferite relaţii.»

Omul nu vede nici în Dumnezeul său vreo posibilitate de a se retrage într-o substanţă sufletească (spirituală) nemuritoare pentru a depăşi fericirea şi suferinţa, viaţa şi moartea trupului său. De la Dumnezeu său, omul nu poate apărea decât ca un întreg (unitar), precum mărturiseşte Sch mah Israel: «Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din toate puterile tale» (Deut. 6, 5). Gândirea ebraică nu

---

[34] H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Munchen, 1973; K. A. Bauer, *Leiblichkeit- das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, Gütersloh, 1971.

[35] Vezi M. Luther, WA 2, 415, 14: „Caro est, non carne habet". „Suflet" şi „trup" se referă constant la *totus homo* în diferitele lui aspecte.

întreabă de fiinţă şi de părţile componente ale unui lucru, ci despre devenirea şi activitatea lui. Astfel, omul se cunoaşte pe sine însuşi nu numai prin introspecţie şi reflexie, ci în experienţele şi evenimentele din cadrul istoriei legământului şi în făgăduinţele Dumnezeului său. Orientarea teologică în afară (exterioară) se concretizează (întruchipează) în cuvânt (mărturie) numai în unitatea globală şi nelimitată de acţiune a lui Dumnezeu.

Într-adevăr, omul nu are o substanţă în sine, ci el este o istorie şi de aceea antropologia Vechiului Testament se ocupă mai puţin, cu definiţiile şi mai mult cu naraţiunile (povestirile). În aceste naraţiuni omul nu este precizat prin noţiuni ci este prezentat în relaţiile sale de viaţă.

Această generală stare de lucruri se reflectă în faptul surprinzător că aşa–zisele «mişcări sufleteşti» (emoţii) care sunt localizate în diferitele «părţi ale trupului». Omul gândeşte cu tot trup său. Creierul şi organele corpului se povăţuiesc întreolaltă. «Lăuntrul» omului (quereb) este reprezentat prin organele interne, rărunchii omului. Adesea rinichii apar ca loc al conştiinţei (Ps. 7).

Dumnezeu încearcă inima şi rărunchii (rinichii) omului. (Ps. 7, 9). Ficatul poate fi numit ca organ al tristeţii adânci, al amărăciunii (Ieremia 2, 11). În supărarea lui, omul devine «amar». Viaţa omului este respiraţia sa şi, de asemenea, sângele său. Inima poate fi numită drept organ al voinţei şi al dorinţei (poftei). Simţămintele, gânduri, intenţii şi hotărâri (decizii), sunt numite aici cu o întreagă suită a organelor reprezentative ale corpului omenesc. Asta înseamnă că, potrivit acestei antropologii, suflet şi trup, centrarea anterioară şi orizontul extern, sunt privite în contextul bilateral şi al întrepătrunderii reciproce. O reducţie a «actului omenesc de viaţă» la «gândire» şi «voinţă» şi localizarea sa în suflet sau în creier, sunt necunoscute în această tradiţie. Nu există un «primat al sufletului». O ierarhie internă conform căreia sufletul ar fi superior, iar trupul inferior, sufletul ar fi stăpânitor, iar trupul slujitor, este străină.

Reprezentarea unui raport comun partenerial al influenţelor reciproce redă mai bine antropologia biblică: «Un

legământ de taină am făcut cu ochii mei» (Iov. 31, 1), deoarece Israel experimentează pe Dumnezeul său în legământ, şi-a prezentat corespondenţele sale cu Dumnezeul său în relaţiile sale cu Dumnezeu prin intermediul legământului. Unitatea dintre suflet şi trup, dintre lăuntru şi afară (interior şi exterior), dintre centru şi periferia omului pot fi înţelese în formele legământului comuniunii, acţiunilor şi efectelor reciproce, companiei (asistenţei) reciproce, consideraţiei, uniunii, consensului şi prieteniei (armoniei).

2. Configuraţia perihoretică a trupului şi a sufletului

Spre deosebire de Karl Barth, noi am plecat de la faptul că unitatea Treimii nu se află în primul rând în subiectivitatea şi suveranitatea stăpânirii sale, ci mai degrabă în comuniune unică în felul ei, deplină şi perihoretică, a Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt.[36]

Noi urmăm teologia ioaneică şi ne asumăm ca model al tuturor raporturilor corespunzătoare lui Dumnezeu în creaţie şi mântuire perihoreza reciprocă a Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt (In. 17, 21). Astfel, noi nu admitem că «în Dumnezeu însuşi, trebuie să existe un superior şi un inferior, un prius şi un posterius, o premergere şi o urmare». Noi nu vedem unitatea Treimii nici în faptul că Dumnezeu ar fi «în Sine Însuşi ca Unul Căruia i se dă ascultare şi Un Altul, Care ascultă».[37] Noi plecăm de la o unitate intra-trinitară a dumnezeieştii iubiri, în care această structură poruncă-ascultare a stăpânirii lui Dumnezeu, este într-adevăr, o posibilitate, însă nu cea determinantă.

Prin urmare noi nu am înţeles raportul Dumnezeului trinitar cu creaţia sa nici ca unul unilateral de stăpânire, ci, având în vedere bogăţia acestei iubiri externe, ca unul comunional, polifonic şi, prin aceasta, reciproc. Înţelegerea «creaţiei în Duhul lui Dumnezeu» plasează creaţia nu numai în faţa lui Dumnezeu, ci o introduce în Dumnezeu, fără să facă din ea Dumnezeu. Prin puterile (energiile) creatoare şi vivificatoare ale Duhului, Dumnezeu pătrunde, penetrează creaţia Sa. Întru

---

[36] Vezi J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München, 1980, p. 166 ş. u.
[37] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV /1, p. 219.

sabatica sa odihnă, El permite făpturilor Sale să se întrepătrundă. Din punct de vedere duhovnicesc – creaţional, raportul lui Dumnezeu cu lumea este de privit ca unul de factură perihoretică.[38] În cele din urmă, noi am înţeles asemănarea iconică cu Dumnezeu a omului în contextul perihorezei dumnezeieşti, ca pe un raport comunional al reciprocelor nevoi (necesităţi) şi întrepătrunderi. Adevărata comunitate umană este determinată ca imago Trinitatis. De aceea noi vom lua în consideraţie raportul dintre suflet şi trup, conştient şi inconştient, intenţionat şi neintenţionat, precum şi diferenţele antropologice fundamentale care pot fi întotdeauna determinate, ca pe un raport perihoretic al întrepătrunderilor reciproce şi al unităţii diferenţiate, care însă nu înregistrează structuri de autoritate unilaterale (dezechilibrate).

Noi nu plecăm de la vreun «primat al sufletului», însă nu ne asumăm nici vreun «primat al trupului», ci ne concentrăm atenţia pe înfăţişarea vieţii trăite. Aceasta nu este localizată numai în conştiinţă ori în suflet ori în subiectivitatea raţiunii şi a voinţei, ci în întreg organismul omenesc, adică în acele forme (întruchipări) istorice pe care oamenii din trup şi suflet le-au dezvoltat în mediul lor.

Întruchiparea omului se petrece în câmpul de forţe om-mediu.[39] Acest câmp prezintă o serie de dimensiuni distincte: natura, care se află atât în structurile genetice ale unui om, cât şi în regiunea terestră natală a omului; societatea şi cultura în care omul creşte; istoria care impregnează originea sa şi îi

[38]Vezi cap. IV paragraf 5.

[39] Aici preiau noţiuni din terapia gestaltistă, pentru că aceasta este foarte apropiată de înţelegerea mea perihoretică a relaţiei între suflet şi trup, fără ca prin aceasta să dogmatizez Gestalt-terapia. Vezi F. S. Perls /R.F. Hefferline /P. Goodman, *Gestalttherapie. Lebensfreude und Persönlichkeitsentfaltung*, Stuttgart, 1979; H. Petzold, *Die neuen Körpertherapien*, Stuttgart, 1980; A. Lowen, *Bioenergetik. Therapie der Seele durch Arbeit mit dem Körper*, Hamburg, 1980; J. O. Stevens, *Die Kunst der Wahrnehmung. Übungen der Gestalttherapie*, în D. Kamper /Chr. Wulf, *Die Wiederkehr des Körpers*, *op. cit.*, p. 52-67. Eu folosesc teologic noţiunea de Gestalt în sensul lui D. Bonhoeffer, *Ethik*, München, p. 23 ş. u.: *Gleichgestaltung*, şi A. A. van Ruler, *Droom en Gestalte*, Amsterdam, 1947; *Gestaltwerung Christi in der Welt*, Neukirchen, 1956.

condiţionează viitorul; şi domeniul transcendentului, reprezentat prin religie şi sistemul valorilor. Influenţelor acestor medii şi propriile confruntări cu acestea dau forma chipului său. În măsura în care omul capătă formă, el câştigă individualitate şi societate, deci forma (întruchiparea) îl uneşte cu mediul• său într-o unitate de viaţă şi îl deosebeşte, totodată, de acest mediu, în calitatea lui de fiinţă determinată. Întruchiparea este acea formă de schimb cu mediile, în care un om poate să fie identificat şi cu care el poate să se identifice. Forma (întruchiparea) stabileşte parţial, precum arată condiţiile naturale, şi este din punct de vedere istoric de o considerabilă plasticitate. Profesiuni, vârste şi istorii de viaţă, toate arată contacte reciproce cu mediile diverse şi, prin aceasta, limitele deschise ale formării concrete ale omului.

Formarea omului nu se dezvoltă numai în structurile externe, pomenite mai sus, ci şi în structurile interne corespondente, care sunt descrise ca trup şi suflet, conştient şi inconştient, centru şi periferie. De asemenea, omul primeşte forma sa în raport cu sine însuşi şi astfel este conturat chipul său. Ea se petrece la limita diferenţei antropologice şi este pecetluită necontenit de către această diferenţă de ambele părţi, chiar şi atunci când numai una din părţi este conştientă şi este dorită. Astfel se întrepătrund întotdeauna în întruchiparea vie a unui om, trupul şi sufletul, conştient şi inconştient, intenţionat şi neintenţionat. Forma (întruchiparea) dobândită marchează în acelaşi timp, diferenţa şi unitatea, deoarece ea formează schimbul şi întrepătrunderea reciprocă. Având în vedere forma vie e omului, nu este posibilă să plecăm de la o guvernare unilaterală a sufletului asupra trupului slujitor. Dacă diferenţa antropologică este determinată, în primul rând, în autoguvernarea omului ca «suflet şi trup», atunci trupul informează sufletul «său», la fel de puternic, precum sufletul trupul său. Trupul grăieşte necontenit sufletului, precum şi inconştientul influenţează necontenit conştientul şi ceea ce este neintenţionat este necontenit prezent în toate actele de voinţă. Dacă se asumă un raport unilateral de guvernare (stăpânire) al sufletului vizavi de trupul său, atunci se restrânge înţelegerea trupului capacitatea sa dialogică amuţindu-l. Din această cauză

el reacţionează prin încremenire şi moarte pe dea-ntregul asemănător «tăcutei morţi a naturii» în criza ecologică.

În forma vie, trupul şi sufletul ajung la un acord temporal durabil, deoarece forma reprezintă, întotdeauna, în istoria omenească o unitate întreruptă, avariată, fragmentată. Trup şi suflet, interior şi exterior, au încheiat un legământ. Ele au găsit un anume echilibru. Pentru a privi acest echilibru din ambele părţi, trebuie să se plece de la faptul că trupul omenesc ajunge la conştiinţa propriu-zisă de sine în sufletul său şi că, de partea sa, conştiinţa de sine a sufletului acţionează, prin experienţele şi faptele sale (atitudinile), asupra trupului omenesc.

Nu pot fi împărţite aici primate principiale. Tema comună constantă este dezvoltarea formei (chipului). Conştiinţa sufletească (spirituală) acţionează asupra trupului prin percepţiile şi faptele sale. Astfel, îi vorbeşte ea trupului, însă şi trupul are şi el propria sa limbă şi modalitate de comunicare corporală, prin care el îi vorbeşte conştiinţei sufleteşti (spirituale). Trupul are propriile sale amintiri, care, adesea, sunt altfel decât amintirile conştiente ale sufletului. Trupul are propriile sale reacţii involuntare, care de multe ori se abat de reacţiile conştiente ale omului şi exprimă altceva. Limbajul corporal al unui individ uman este mai puţin polifonic şi eficace în raport cu limbajul verbal, conştient. Diferenţa între limba verbală şi cea corporală arată că forma (chipul, înfăţişarea) vie a omului este de cele mai multe ori o formă echivocă, neclară. Acest lucru nu este valabil doar pentru forma omenească a anumitor persoane, ci şi pentru forma organizaţiilor omeneşti. Limba corporală a Bisericii, spre exemplu nu este întotdeauna în acord cu vestirea (propovăduirea) verbală a Bisericii, deoarece ori nu mai are în vedere valori, ori a ajuns la un nonsens în formă.

O dificilă problemă este centrarea persoanei umane în câmpul om – mediu şi în câmpul trup – suflet. Se poate porni oare de la o structură a subiectivităţii, stabilă şi de la sine înţeleasă, conform căreia omul în posesia raţiunii şi a voinţei este necontenit «domn în propria sa casă»? Este ori nu este în realitate sau numai per definitionem «sufletul guvernator al unui trup slujitor»? Dacă el este doar graţie acestei definiţii, atunci această definiţie este idealul omului, un ideal în raport cu care omul real trebuie adesea să

eşueze. Să privim, prin raportare la aceasta, persoana omenească în forma sa vie şi atunci ea poate fi socotită mai realist, cu centrările ei schimbătoare şi de sine preschimbătoare. Atunci este pe deplin întemeiat şi rezonabil să le vedem pe amândouă, centrări şi des-centrări, recapitulate, rezumate într-un sine determinat şi determinant, şi soluţionarea lor.

Centrările se petrec şi pe baza anumitor interese şi le reprezintă pe acestea. După ce încetează un anumit interes, atunci se relaxează de asemenea centrarea, iar structura de raţiune şi voinţă care fusese întemeiată ca să satisfacă interesul, se desfiinţează (desface) din nou. Asta nu înseamnă că aceste centrări interioare ale unui om ar fi doar de natură secundară sau chiar capricioase. Viaţa omenească este întotdeauna o viaţă interesată, asociativă, asumată şi îndrăgită. De aceea nu există viaţă omenească fără centrări, însă acestea nu sunt fixe, rigide. Ele nu sunt aceleaşi, pretutindeni, în orice timp şi pentru fiecare. Ele se află mai degrabă într-un anumit ritm de construcţie şi desfiinţare. Ele nu reprezintă persoane abstracte, ci o istorie de viaţă, în acest sens, o persoană concretă.

Tocmai că centrările interioare reprezintă istoria vieţii unei persoane concrete, este, totuşi, prea puţin să le vedem în procesele «autorealizării» doar apariţia şi dispariţia (viaţa şi moartea): «să se amestece spontan în procesul de contact, să le admită în desfăşurarea lor să le libereze din nou la saturaţie»[40]

Tocmai deoarece omul este o fiinţă plastică şi centrările sale oscilează, el trebuie să se facă, pentru sine şi pentru alţii, cinstit, autentic, pozitiv. Omul este fiinţa care poate să promită. El nu poate şi nu este, pentru sine însuşi şi pentru alţii calculabil (evaluabil), aşa cum se spune astăzi în jargonul controlorilor politici, însă el trebuie să încerce să facă limpede polivalenţa sa constitutivă. Aceasta se întâmplă în promisiune şi în ţinerea promisiunii, în fidelitate. În promisiune omul se decide, câştigă o formă determinată şi se face abordabil. În fidelitate omul câştigă identitate sa în timp, în măsura în care el îşi aminteşte şi acceptă să-şi amintească şi măsura în care rămâne fidel promisiunilor şi al împlinirii acestora omul câştigă continuitatea

[40] H. P. Dreitzel, *op. cit.*, p. 55.

sa şi, în primul rând, în această continuitate îşi găseşte identitatea sa viabilă: dacă rămâne credincios făgăduinţelor sale, atunci rămâne fidel lui însişi, dacă însă el îşi încalcă făgăduinţele, el ajunge sieşi infidel.

Dacă îşi ţine făgăduinţele, atunci câştigă încredere. Dacă le încalcă arunci, atunci el îşi pierde în fond propria sa identitate şi nu se mai recunoaşte pe sine însuşi. Această identitate istorică a vieţii este desemnată prin numele său. Convieţuirea socială constă într-o strânsă împletire între făgăduinţă şi împlinire, între acorduri (convenţii) şi onestitate (încredere) şi nu poate să existe fără aceste structuri ale încrederii. De asemenea, organizarea internă a unui om poate să fie apreciată ca o împletire între acordurile conştiente ale organelor sale şi a mai degrabă instinctivelor lor consensuri (armonizări consensuale). Dacă omul este în acord cu sine însuşi şi asta înseamnă în acord cu necesităţile şi puterile trupului său, atunci el are o identitate configurată şi este vrednic de încredere. Dacă el este în dezacord cu sine, atunci nu este identic cu sine şi distruge acordul său social. Devenirea omului este de urmărit, în interior şi în exterior, ca un proces al seriozităţii (încrederii) şi al fidelităţii. Acest punct de vedere nu lezează libertatea omului, căci făgăduinţa şi încrederea sunt concretizări ale libertăţii sale. Ele presupun libertatea şi o respectă neîncetat.

3. Spirit/ duh şi formă

Prin Duhul său, Dumnezeu Creatorul cheamă fápturile sale în viaţă şi tot în Duhul Său le apără şi le regenerează. Această înţelegere cosmică a Duhului cuprinde şi o înţelegere antropologică a Duhului în oameni. Aceasta din urmă nu poate să se realizeze fără acel orizont cosmic. Înţelegerea modernă a Duhului în oameni a devenit îngustă şi unilaterală, când ea a pierdut din vedere contemplarea (prezenţa) a Duhului în natură şi au prefăcut Duhul în acea forţă care îl detaşează pe oameni din natura înconjurătoare, scoţându-l în relief şi ridicându-l deasupra ei. Înţelegerea modernă a spiritului în oameni a devenit în aceiaşi măsură îngustă şi unilaterală, atunci când ea a abandonat contemplarea spiritului în trup şi a văzut în spirit doar acea capacitate reflexivă prin care omul se raportează la sine

însuşi şi se poate detaşa de trupul său. Pentru a reintegra spiritul în oameni, în cadrul naturii şi în corporalitatea sa, trebuie să revenim la noţiunea cuprinzătoare a Duhului cosmic.

Am numit «spirit» formele de organizare şi comunicare ale tuturor sistemelor deschise ale materiei şi ale vieţii[41]. De aici decurge faptul că conştiinţa omenească este spirit reflectat, contemplativ, adică o devenire conştientă a organizării trupului şi a sufletului său şi o devenire conştientă a comunicărilor organismului omenesc în societate şi natură. Corporalitatea omului este pătrunsă de către duhul creator, o corporalitate vivificată şi impregnată de viaţă: omul este un spirit-trup. Sufletul omului, simţirile sale, gândurile, intenţiile si aşa mai departe este pătruns de Duhul creator, sufletul vivificat (făcut viu) şi pecetluit: omul este un spirit-suflet. Forma (înfăţişarea) omului, trup şi suflet devenite una, este o formă pecetluită de către Duhul creator: omul este o formă-suflet. Duhul activ (lucrător) în trup şi suflet şi în formele sale vii nu este numai duhul creator, ci totodată, Duh cosmic, deoarece trupul, sufletul şi forma (înfăţişarea) lor nu pot exista decât în schimbul natural şi social cu celelalte fiinţe.

Toate aceste lucruri sunt valabile pentru oameni dar şi pentru celelalte fiinţe, având în vedere Duhul creaţiei, proniei şi creşterii. Teologic, Duhul acesta trebuie numit Duhul lui Dumnezeu şi prezenţa lui Dumnezeu în făptura sa, însă, conform uzanţelor limbii biblice, nu este Duhul Sfânt. «Duhul Sfânt» este numit duhul mântuirii şi al sfinţirii, deci prezenţa mântuitoare şi creativ-novatoare a lui Dumnezeu. El este Duhul lui Hristos şi Duhul lui Dumnezeu, omul nou, care ia chip-formă (Filip. 2, 6) în credincioşi şi în comunitatea celor ce se iubesc. «Duhul Sfânt» nu îngrădeşte Duhul creaţiei, ci îl preschimbă. Astfel, Duhul Sfânt îi cuprinde pe toţi oamenii şi incluzând simţămintele lor, trupul şi sufletul, deopotrivă şi raţiunea.

El reimpregnează, lasă pecetea pe întreaga înfăţişare (formă) a omului, în măsura în care cei credincioşi se «conformează» (Rom. 8, 29) lui Hristos, Întâiul Născut între mulţi fraţi. El cuprinde întregul «trup al josniciei» ca să-l

[41] Vezi cap. I, 8 şi cap. IV, paragraf 5.

«conformeze» (Rom. 8, 29) «trupului transfigurat (metamorfozat)» al lui Hristos cel Înviat, care a biruit moartea. Este prea îngust şi prea unilateral, dacă s-ar dori să se prezinte modul de acţiune al Duhului Sfânt, nemijlocit, numai în sufletul raţional şi asupra corporalităţii sale, numai în măsura în care Duhul conduce (guvernează) sufletul, iar acesta, la rândul lui, conduce trupul. Acolo unde Duhul Sfânt începe să «lucreze» (conceapă) copii lui Dumnezeu, acolo el devine noua putere de concepţie a întregii lui vieţi. Nu doar limba sa verbală şi raţională dă mărturie de prezenţa Sa, ci şi limba comunicarea sa corporală iraţională. Nu numai acţiunile sale intenţionate şi dorite arată puterea Sa eliberatoare, ci şi acţiunile şi reacţiunile sale inconştiente. «Mântuirea trupului» de moarte începe deja de aici prin eliberarea corporalităţii apăsate (inhibate) de frică prin eliberarea necesităţilor (dorinţelor) sale îngrădite şi a puterilor (energiilor) sale. Acest testimonium Spiritus Sancti internum acţionează astfel că omul poate să predea Duhului Sfânt instinctul, impulsul şi conducerea (iniţiativa): Duhul este prezent şi în simţămintele şi în cele inconştiente şi în lucrări (acte).

Corporalitatea lui Hristos cel prezent prin Duhul a fost accentuată categoric de către Pavel. Pomenind persecuţiile şi suferinţele pe care el le-a îndurat ca apostol al lui Hristos, Pavel spune: «Purtăm pururea în trupul nostru moartea Domnului Iisus, aşa ca şi viaţa lui Iisus să se arate în trupul nostru» (2 Cor. 4, 10). Pavel scrie comunităţii greceşti din Corint o teză complet străină de cultura lor grecească: «trupul este (aparţine) pentru Domnul şi Domnul (aparţine) este pentru trup. (...) trupul vostru este templu al duhul Sfânt» (1 Cor. 6, 13; 19).

Conformaţia corporală a lui Hristos, configuraţia şi locuirea trupească a Duhului Sfânt nu sunt «făcute» prin raţiunea şi voinţa subiectului uman, ci sunt «încercate» prin predarea omului întreg lui Dumnezeu. Întruparea lui Hristos şi sălăşluirea Duhului sunt percepute mai degrabă de către alţii decât de către omul însuşi la care se referă, deoarece nu acesta «mărturiseşte», ci Dumnezeu îl face martor pentru alţii.

4. Duhul ca anticipare

Toate fiinţele, pe care le putem descrie ca «sisteme deschise» există într-o dinamică orientare către viitorul lor propriu. Acest viitor este spaţiu de joc al posibilităţilor lor deschise, limitat prin trecutul şi mediul lor. Mişcările lor, modalităţi de comportare au, astfel, un caracter anticipativ. Această structură structură anticipativă se dezvoltă în om pe mai departe. Când vorbim despre spiritul / duhul omului, atunci nu ne referim la subiectivitatea sa reflexivă şi nici la identitate sa determinată, ci la structura anticipativă (profetică) a întregii sale existenţe fizic – sufletească. Întotdeauna oamenii trăiesc orientaţi într-o direcţie precisă, către ceva care la este în faţă, anticipativ. Astfel ei depăşesc necontenit prezentul lor, se proiectează pe seama posibilităţilor deschise viitorului lor şi ei înşişi se schimbă în decursul istoriei. E cert că omul poate să se privească ca un subiect al raţiunii şi voinţei şi că poate să facă din sine însuşi obiect al cunoştinţei sale şi al voinţei, însă această subiectivitate şi această obiectivitate sunt forme reflexive secundare în totalitate vieţii sale trăite. Această totalitate se arată pe sine însăşi în orientarea către un proiect al vieţii sale. Ca întreg / totalitate, adunat în sine însuşi şi deschis, omul trăieşte în proiectul viitorului său. «Acest întreg / totalitate este duhul / spiritul ca fiinţă în-dreptată (orientată) o omului»[42] (orientarea fiinţială a omului).

În mişcările, intenţiile şi speranţele sale, spiritul omului se arată pe sine ca duhul său de viaţă (vital). În orientarea sa vie se armonizează diferitele părţi ale organismului său, cele trupeşti şi cele sufleteşti. Omul se realizează pe sine prin orientarea sa. El este în măsura în care el devine. El poate fi înţeles, dacă este înţeles ţelul său în viaţă, proiectul său. El este acea intentio vitalis care dă sens vieţii sale. Dacă se persistă în abaterea de la el, atunci apar bolile de orientare. Fără orientare şi fără viitor, omul este «împrăştiat», simţurile sale se dezintegrează şi se desfiinţează pe de-a-ntregul. Oamenii se oglindesc totdeauna în chipul lor de viaţă şi în toată înfăţişarea vieţii lor, ceea ce caută şi spre ce sunt orientaţi. Istoria vieţii lor poartă amprenta aşteptării lor (de viaţă).

[42] C. A. van Peursen, *Leib, Seele, Geist*, Gütersloh, 1959, p. 166.

Dacă aşteptarea lor este zădărnicită, atunci este prejudiciată confirmarea lor în viaţă. Dacă speranţa lor esenţială de viaţă este înşelată, atunci apar dezbinările lor lăuntrice, care de cele mai multe ori se exprimă în bolile fizice / psihice.

Această orientare a vieţii se arată, de asemenea, în structura gândirii omeneşti. Toate actele acestei gândiri referitoare la adevăr au o formă anticipativă. Dacă numim unul dintre aceste acte de gândire, «raţiunea», atunci găsim esenţa raţiunii umane într-un soi de putere (energie) de imaginaţie/fantezie productivă.[43] În imaginile căutării şi preconceptelor (propuneri de proiect/concept), în anticipările şi reprezentările condiţiilor viitoare sunt cercetate şi încercate posibilităţile. Pe măsura dorinţelor şi a temerilor pe care este întemeiată intentio vitalis, este atunci ales ceea ce va deveni şi ceea ce nu trebuie să devină.

Aceste anticipări au loc nu numai în domeniile individuale, limitate, ci mult mai puternic în domeniul comunicării sociale. În acest domeniu sunt amintite, schiţate/planificate şi realizate proiectele comune. Orientările de viaţă individuale şi proiectele particulare sunt în legătură cu cele sociale/comunitare şi sunt condiţionate de acestea. Atâta vreme cât oamenii vor putea să recunoască în dimensiune atemporală a viitorului spaţiul de joc, deschis posibilităţilor lor, în faţa lor, vom putea să înţelegem structura anticipativă a organismului său şi a organizărilor sociale ca «spirit/duh». Se poate descrie ce se întâmplă atunci când spiritul se retrage şi apar împrejurări nespirituale, neduhovniceşti: apar atunci încremeniri care pot duce la moartea individuală şi colectivă.

5. Duhul/Spiritul ca (şi) comunicare

Am caracterizat structura de anticipaţie a constitutiv umană ca spirit/duh, şi de acum va trebui să înţelegem structura

---

[43] G. Picht, *Ist Humanökologie möglich?*, în C. Eisenbart (ed.), *Humanökologie und Frieden*, Stuttgart, 1979, p. 91 ş. u.; W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983, p. 501 ş. u.; J. G. Droysen, *Historik* (1868), ed. R. Hübner, Darmstadt, 1960, p. 377: „Acolo unde însă spiritul omenesc o ia înaintea realităţii sau înaintea sa însuşi, atunci este activă în el ideea de Dumnezeu”.

de comunicare, complementară acesteia, ca spirit/duh. Viaţa omenească este caracterizată prin comunicarea naturală şi socială şi există numai prin aceasta. Viaţa este relaţie, viaţa este schimb. «Noi trăim numai în schimb cu ceea ce noi nu suntem; primul exemplu dintre toate este aerul pe care-l respirăm».[44] Acest schimb creează comunitatea şi este posibil numai în comunitate. Viaţa omenească este în mod necesar o viaţă comunitară, ea este comunicare în comuniune. Viaţa omenească este ceea ce se petrece între indivizi. Dacă vom izola viaţa omenească individuală de viaţa naturală şi socială atunci o omorâm. Aceste corelaţii ale vieţii nu sunt înţelese corect, dacă se pleacă de la conştiinţa individuală a duhului/spiritului şi relaţiile sociale sunt secundare. Vizavi de această neînţelegere (confuzie) individualistă a spiritului/duhului, trebuie să se afirme cu tărie: spiritul este ceea ce se întâmplă între oameni promovând viaţa (lebenfördernd).[45]

Acest lucru a fost exprimat cu o claritate aparte de către Friederich Höldenlin, chiar la începutul idealismului german: «Nu numai din sine însuşi şi nici din obiectele care-l înconjoară, omul poate să afle că, mai mult decât funcţionarea unui mecanism, este un Duh, este un Dumnezeu în lume, însă într-o legătură mai vie, sublimă, măreaţă, mai presus de orice nevoie, în care El stă cu tot ceea ce îl înconjoară. Aşadar, fiecare de-ar avea propriul său Dumnezeu, întrucât fiecare are propria sa sferă de acţiune şi de viaţă, şi numai în măsura în care ei acţionează şi suferă omeneşte, adică sublim, depăşind nevoile, numai întrucât ei au o divinitate comunitară (socială, comună); şi dacă există o sferă în care toţi trăiesc împreună şi în care ei se simt mai bine decât în relaţia necesară, atunci asta se întâmplă întrucât ei au o divinitate comună».[46]

Dumnezeu, Duhul, «divinitatea comună» care-i uneşte pe oameni, unul cu altul, într-o viaţă superioară şi îi face din nou în această sferă comună indivizi deosebiţi căci duhul este atât de

[44] R. zur Lippe, *op. cit.*, p. 31.
[45] Vezi J. V. Taylor, *The Go-between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, Londra, 1972.
[46] Fr. Hölderlin, *Über Religion*, Werke IV, Stuttgart, 1961, p. 278.

mult «Duhul comun», însufleţind viaţa comună şi atât de mult el dă fiecărei persoane umane în parte forma (chipul) şi dreptul specificităţii sale. Socializarea şi individualizarea omului nu sunt antiteze, ci doar cele două părţi ale procesului de viaţă diferenţiator, pe care noi îl numim duh.

«Sfera comună» în care «divinitatea» comună», Duhul/Spiritul, este experiată, nu are nimic de-a face cu o autodizolvare mistică sau colectivă a persoanelor umane, ci este compusă din acorduri prin care oamenii, în primul rând, devin persoane. Nu reducerea la «cel mai mic numitor comun» creează comunitatea umană, ci construirea formelor mai complexe de organizare care permit şi oferă persoanelor măsura cuvenită a libertăţii personale şi de configurare a vieţii. Pentru a înţelege acest lucru, este important, având în vedere structurile anticipative descris în prealabil, ca formele de comunicare să nu restrângă spaţiile de joc ale anticipaţiei. O societate omenească prin persoanele ei bogată spiritual şi inventivă, creativă. Reducerea persoanelor la exemplare şi «reprezentanţi» ai comunităţii garantează cu adevărat reproducerea stabilă a acestei societăţi, însă restrânge în viitorul acesteia posibilităţile ei de schimbare, devenind într-o perspectivă mai largă, autodestructivă. „Specia este conservatoare. Individul este locul schimbării"[47]. În proiectele de viaţă şi în micro-istoriile vieţii persoanelor individuale, societatea experimentează viitorul ei. Ea dezvoltă proiectul ei colectiv global de viitor din sumedenia de experienţe desprinse din proiectele individuale. Orice societate omenească spirituală se va dezvolta spre o democraţie atât anticipativă, cât şi participativă[48]. Astfel de forme sociale aparţin, în sensul propriu al cuvântului, viitorului.

6. *Spiritul/ Duhul ca afirmare a vieţii*

Omenia vieţii omeneşti atârnă în mod evident şi nemijlocit de acel interes al vieţii pe care îl numim iubire. Numai o viaţă în deplină iubire este o viaţă omenească care merită să fie trăită, precum bine ştie oricare dintre copii. Numai o viaţă iubitoare,

---

[47] R. zur Lippe, *op. cit.*, p. 36.

[48] Preiau aceste formulări de la A. Toffler, Future Shock, New York, 1970, p. 470; *The Eco-Spasm Report*, New York, 1975.

acceptată în iubire şi consimţită este o viaţă omenească trăită cu adevărat, precum ştie orice matur. Omul nu trăieşte în propriu-zis în faţa sa şi în interiorul zilei. El este omeneşte viu în măsura în care consimte şi afirmă viaţa şi o însufleţeşte prin iubirea sa, aşa cum acceptă viaţa sa proprie. În această pasionantă afirmare, omul se deschide cu toate simţurile sale pentru reuşita şi fericirea vieţii, trăind sentimentul de plăcere şi de bucurie a vieţii. Însă cu cât iubeşte această viaţă necondiţionat şi mai pasionant (implicat), cu atât mai intens trăieşte şi durerile şi suferinţele din cadrul vieţii. Graţie iubirii, el devine capabil de dăruire şi de implicare, totodată. Acest lucru este valabil pentru viaţă şi pentru moarte: cu cât viaţa este trăită mai intens, mai viu, cu atât mai profund este experimentată şi moartea. Numai o viaţă iubitoare se expune pe sine în faţa ofenselor prin dezamăgire (eşec), rezistenţă, boală şi moarte. Astfel că nu în faţa vieţii amorfe ci mai întâi în viaţa iubită şi iubitoare experimentează oamenii mortalitatea lor. Acesta este insolvabilul paradox al vieţii omeneşti: cu cât cineva iubeşte mai mult, cu atât mai intens experimentează, deopotrivă, viaţa şi moartea. Acesta este modul atât de diferenţiat în care spiritul ca iubire este resimţit: fericire şi durere, viaţă şi moarte. Dacă, dimpotrivă, un om se reţine pe sine de la această iubire de viaţă sau chiar o reprimă înăbuşind-o, atunci el devine insensibil în faţa fericirii şi a durerii, iar viaţa şi moartea îi devin indiferente. El devine atunci nemuritor, însă el nu a trăit cu adevărat niciodată. În fiecare act de afirmare a vieţii, oamenii devin vii şi muritori, în acelaşi timp.

Învăţătura platoniciană despre nemurire stabileşte în jurul sufletului, cum am arătat deja, un cerc de apărare în faţa morţii. Acesta este însă doar „cercul de apărare a ceea ce încă nu a survenit în viaţă" (Noch-Nicht-Lebendigen), deci nu viaţa trăită fizic, ci numai viaţa netrăită fizic devine inabordabilă pentru moartea fizică. Raportul dintre viaţă şi moarte este descris în Noul Testament într-un mod total diferit, mai precis, în parabola bobului de grâu: „Dacă bobul de grâu care cade-n pământ nu moare, rămâne singur; dar dacă moare, aduce roadă multă" (Ioan 12, 24). Luca a spus acelaşi lucru despre suflet. „Cel care va căuta să-şi salveze (câştige) sufletul, îl va pierde, îl va câştiga;

iar cel ce şi-l va pierde, acela îl va câştiga” (Luca 17, 33). În fine, Pavel dă explicaţii lămuritoare: „Se seamănă întru stricăciune, înviază întru nestricăciune; se seamănă întru necinste, înviază întru slavă; se seamănă întru slăbiciune, înviază întru putere; se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc” (1 Cor. 15, 42-44)[49]. În această imagine, este vorba mai întâi de lipsa de roadă a vieţii netrăite şi, prin aceasta, ne-muritoare. Dacă bobul de grâu nu cade în pământ, adică dacă nu se pre-dă şi nu moare, rămâne „singur”, rămâne neroditor, iar asta vrea să însemne că există o moarte înaintea vieţii. Moartea aceasta este viaţa suspendată, netrăită, ne-rostuită. Orice însingurare este moarte absurdă deoarece este lipsire de speranţă. Dacă, dimpotrivă, viaţa este trăită fizic şi rostuită omeneşte pe pământ, atunci ea devine vulnerabilă şi muritoare, însă ea aduce roade prin dăruire de sine. Moartea pe care o încearcă este una fertilă şi, prin aceasta, plină de sens.

Misterul vieţii omeneşti e lesne de-nţeles: cine doreşte să-şi conserve (menţină) viaţa sa, şi pentru asta nu renunţă la ea (se ţine legat de ea) şi o menţine, acela o va pierde şi o pierde deja pentru că devine incapabil să trăiască. Cine însă trăieşte viaţa sa o rostuieşte şi o pre-dă, acela o va câştiga, şi o şi câştigă deja, pentru că devine viu. A conserva sau a menţine viaţa înseamnă pentru om să retragă, să rămână adunat în sine sufletul din trup, să abată interesul său din viaţa trupească şi,mai înainte de orice, să nu cuteze deloc să trăiască cu gândul implacabil la fatalitatea morţii. Cine are astfel de reţineri şi inhibiţii, acela devine ne-muritor, însă rămâne mort. A preda viaţa înseamnă a ieşi din sine însuşi, a se expune, a se de-pune (rostui), a risca, a iubi. În această afirmare, viaţa devine la modul omenesc viaţă vie. Cine trăieşte astfel, devine muritor, însă va muri în deplinătate de sens. Viaţa netrăită nu poate să moară. Dimpotrivă, totala afirmare(consimţire) a vieţii trăite poate să moară.

Dacă experimentăm duhul vieţii în această consimţire a fericirii şi a durerii, a vieţii şi a morţii, atunci există încă de aici o viaţă nemuritoare, eternă. Nu este viaţa inhibată, încremenită, netrăită, ci, dimpotrivă, viaţa trăită deplin şi necondiţionat.

---

[49] VeziS. Heine, *Leibhafter Glaube. Ein Beitrag zum Verständniss der theologischen Konzeption des Paulus*, Wien, 1976, p. 136 ş. u.

În Vechiul Testament, Duhul este înțeles ca putere dumnezeiască a vieții (de viață), ca Duh creator de viață. În Noul Testament se vorbește despre Duhul Sfânt ca despre„puterea învierii". Acest Duh de viață făcător este experimentat (trăit, resimțit) în iubirea necondiționată. Pentru aceasta, iubirea necondiționată este echivalentă negreșit cu învierea morților. În Duhul învierii viața veșnică este experimentată în toiul vieții care duce la moarte: este vorba despre iubirea necondiționată. Există deci o viață veșnică înaintea morții.

O viață care este trăită în dumnezeiasca putere a învierii nu moare, ci se preface prin moarte în veșnica viață de după moarte, căci veșnica viață, descoperită în moartea și învierea lui Hristos, devine manifestă, activă, eficace, aici, în dăruirea iubirii (către ceilalți) și, dincolo, în învierea morților. Viața omenească și moartea omenească iau parte la dumnezeiasca viață și sunt ridicate înălțate la nivelul ei întru ea (Rom. 14, 7-9). Acolo unde dumnezeiescul Duh al învierii este viu întru noi și noi îl percepem consimțindu-i, acolo începe deja durata fără trecere, este trăită veșnicia într-o clipă. Viața omenească devine atunci atât de intens vie încât moartea dispare. Această experiență a vieții veșnice în Duhul învierii se răsfrânge în experiența vieții omenești în spiritul afirmării care duce la bucuria vieții și la durerea morții. În nădejdea învierii din moarte, omul poate trăi și poate muri deplin. În așteptarea transfigurării trupului, omul poate să ființeze fizic deplin. „Nu viața care se teme de moarte și care se apără pur și simplu de pustiire, ci viața care-l poartă și care-l ține întru ea, este viața spiritului", a spus pe drept cuvânt Hegel[50].

§ 3. Viața în sănătate și boală

Acest capitol despre corporalitatea fizică, trupească a omului nu poate fi încheiat, fără să aruncăm o privire critică asupra înțelegerii valabile astăzi în legătură cu sănătatea și boala. Înțelegerea a ceea ce trece ca valabil, într-un timp anume

[50] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, PhB 114, p. 29 f.

și într-o societate anume, pentru ceea ce este socotit „sănătos", se schimbă considerabil în istoria culturilor. Această înțelegere oglindește sistemul de valori al societăților respective și slujește acomodării trupului omenesc la solicitările acestei societăți. Totuși, nu trebuie să se confunde aceste reprezentări în legătură cu sănătatea cu însuși faptul de a fi sănătos. Ele pot să înstrăineze trupurile omenești și să le îmbolnăvească. Reacțiile trupului omenesc la canonul „sănătății" impus lor sunt foarte sănătoase adesea chiar și atunci când trec ca „bolnave". Din această cauză sănătatea nu poate fi măsurată doar în sistemul de valori al respectivei societăți, ci trebuie să fie luate în considerare, de asemenea, atât acordurile cât și dezacordurile înfățișării (configurației) fizice a omului la mediul său social.

„Sănătatea" este determinată pluridimensional deoarece noțiunea de sănătate trebuie să slujească vieții concrete a oamenilor. Această noțiune trebuie să fie determinată în decursul istoriei între persoană și societate, între societate și natură, între trecut și viitor, între imanență și transcendență.

Sigmund Freud și mulți alții au definit „sănătatea" ca pe o „capacitate de muncă și de plăcere". Când omul este prejudiciat în ceea ce privește capacitatea sa de muncă și stânjenit în capacitatea sa de plăcere, atunci el trece drept bolnav. Când ambele capacități sunt refăcute, el poate fi eliberat ca „sănătos" de sub îngrijirile medicale. Această foarte concisă definiție, dar foarte frecvent folosită, corespunde exact societății industriale, care este orientată în valorile ei centrale spre producție și consum. Societățile preindustriale aveau, iar cele extra-europene mai au încă alte reprezentări ale „sănătății" și acest lucru este evident în perioada de răspândire a medicinei occidentale în societățile africane[51].

Organizația internațională World Health a expus o definiție modernă mai amplă a sănătății. „Sănătatea este o situație de bunăstare deplină, fizică, spirituală și socială, iar nu doar absența bolilor și infirmităților". Aceasta este o definiție maximală și ea prezintă „sănătatea" ca pe un ideal care, având în vedere „bunăstarea socială", nu poate fi atins în nici un caz doar

[51] J. C. McGilvray, *The Quest for Health and Wholeness*, Tübingen, 1981.

de către persoanele individuale, ci cointeresează societatea în care persoanele respective trăiesc.

Potrivit acestui ideal nu vom putea considera ca „sănătoşi" decât puţini oameni, iar aceştia numai câteodată. Conform acestui ideal nu există societăţi care să poată garanta membrilor săi o situaţie de bunăstare generală. Ca urmare a acestui ideal de „sănătate" cresc pretenţiile indivizilor vizavi de sistemul de sănătate şi întreţinerea medicală excesivă a societăţii. Apar supra-aprecieri ale medicinei şi o permanentă suprasolicitare a medicilor. „Sănătatea" ca ideal al funcţionării nestingherite a organelor, al existenţei lipsite de conflicte şi al unei situaţii multilaterale de bunăstare este o utopie, dar nu o utopie omenească distinctă. Este vorba de o utopie a vieţii fără suferinţă, a fericirii fără durere şi a unei societăţi fără conflicte. În fond este vechea utopie a vieţii fără moarte, viaţa veşnică, căci numai aşa ceva putea să fie gândit în mod consecvent ca „situaţie" a unei astfel de bunăstări.

Când această stare este numită „sănătate", atunci fiinţa umană, în sensul propriu al cuvântului, fiinţa sănătoasă. Orice prejudiciu (scădere) a situaţiei de bunăstare multiplă trebuie să fie apreciat atunci ca prejudiciu (scădere) a fiinţei umane. Fiecare om trebuie să aibă pretenţie la întreţinere medicală. „Sănătatea" devine un drept al omului care stă la îndemâna tuturor. sănătatea este de fapt un drept omenesc fundamental, este o parte a dreptului la viaţă şi, pe bună dreptate, este activat împotriva folosirii torturii, având în vedere integritatea fizică şi spirituală. Dar situaţia de bunăstare generală nu include puterea fiinţei omeneşti însăşi, ci o fixează doar într-o stare de neatins.

Dacă s-ar dori urmarea acelei definiţii a sănătăţii, atunci ar trebui extinsă fizio-, psiho- şi socio-terapia. Nu în ultimul rând, ar trebui introdusă o terapie politică pentru a face posibilă acea situaţie de bunăstare. Propunerile de extindere a medicinii clinice merg în această direcţie[52], însă ridică obiecţia discutabilă, că aceasta ar trebui să conducă la exproprierea totală a omului de dragul şi din cauza propriei lui sănătăţi. Dacă omul cedează

[52] P. Lüth, *Kritische Medizin. Zur Theorie-Praxis-Problematik der Medizin und Gesundheitssysteme*, Hamburg, 1972.

sănătatea sa sistemelor de medicină ale societăţii, atunci el revine în fond la starea (situaţia) de „proprietate a trupului". N-ar trebui atunci să punem în joc ca o contrareacţie pentru salvarea omeniei omului o personalizare a sănătăţii expropriate social prin intermediul căreia omul să poată fi numit „sănătos" într-un sens deplin uman?

În faţa bolilor contagioase, o mai puternică responsabilizare proprie a persoanelor individuale ar conduce cu adevărat la „bunăstarea" lor. Această propunere conduce, totuşi, la alte definiţii ale sănătăţii[53].

Sănătatea poate fi apreciată ca o situaţie obiectiv determinabilă a bunăstării fizice, spirituale şi sociale a omului (sănătatea A).

Sănătatea poate fi privită ca dispoziţie subiectiv determinabilă a omului în stările sale variabile. În această direcţie îşi îndreaptă atenţia definiţiile mai noi ale sănătăţii: „Sănătatea desemnează procesul de adaptare, (...) capacitatea de inserare într-un mediu variabil, de îmbătrânire, de vindecare, de suferinţă, de aşteptare senină a morţii". Sănătatea este atunci capacitatea „capacitatea autonomă de a învinge durerea, boala şi moartea"[54]. Mai simplu spus: „Sănătatea nu este lipsa deranjamentelor, ci este puterea de a trăi cu ele"[55]. Sănătatea nu este nici o situaţie de bunăstare plenară, ci puterea de a fi om" (sănătatea B)[56].

Dacă ne asumăm aceste definiţii ale sănătăţii cu referinţe personale, atunci există dispoziţii sănătoase ale omului (B) vizavi de sănătatea sa(B) şi cu bolile sale, şi există dispoziţii patologice ale omului vizavi de stările sale de sănătate şi de boală. Puterea sau forţa fiinţei umane se arată în capacitatea omului de a fi fericit şi de a suferi, de a-şi asuma bucuria vieţii şi tristeţea morţii.

Când sănătatea ca starea dorită de bunăstare generală devine cea mai înaltă valoare a unei vieţi de om şi a unei

---

[53] I. Ilich, *Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens*, Hamburg, 1977.
[54] Ibidem, p. 309.
[55] D. Rössler, *Der Arzt zwischen Technik und Humanität*, München, 1977, p. 119.
[56] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III 4, p. 404 ş. u.

societăți, atunci avem de-a face, în fond, cu o dispoziție patologică a sănătății. A fi om este echivalent cu a fi sănătos și aceasta duce la izolarea bolilor în viața individuală și la izgonirea bolnavilor din viața publică. Dacă pe post de ideal al sănătății punem în joc un astfel de idol, atunci omul este înstrăinat și îndepărtat din preajma adevăratei puteri a ființei sale. Orice boală mai greu de suportat îl aruncă atunci pe om într-o adevărată catastrofă, îi răpește încrederea în viață și ruinează simțul propriei sale valori.

Dacă, dimpotrivă, înțelegem sănătatea ca puterea, forța de a fi om, atunci plasăm ființa umană deasupra sănătății ca stare. Sănătatea nu este sensul vieții umane. Omul va avea de afirmat mult mai mult sensul pe acre l-a descoperit în viața sa, în împrejurări de sănătate și de boală. Doar ceea ce se dovedește durabil, rezistent, în aceste situații de sănătate și de boală, și, în cele din urmă, în viață și în moarte, poate să treacă drept sens al ființei umane.

Bolile grele duc adesea la crize ale vieții. Prin aceste crize de viață înțelegem crizele de sens. Bolnavul nu-și mai înțelege propria lui viață. Boala îi sustrage temeiurile încrederii în viață cărora se încredințase până atunci. El reacționează agresiv împotriva celorlalți și cu mânie chiar împotriva lui însuși. Când simte că nu-și mai poate încrederea în sănătatea sa și în sentimentul propriei sale valori, nici în prestația și plăcerea sa, atunci ori pierde împreună cu acestea ori câștigă forța unei încrederi mai mari și a unei prețuiri de sine mai înalte. O criză de viață, care provoacă o boală grea, oferă șansa detașării credinței inimii de temeliile amenințate și pierdute, și reașezării ei pe fundamente mai trainice. Acea îndreptățire de sine, care apare din vanitatea faptelor noastre bune și care apare din înfumurarea dată de propriile noastre realizări, este nevinovată pe lângă acea îndreptățire de sine care este creată prin credința în propria noastră sănătate și pe cultul îngrozitor al propriei sănătăți.

Cultul modern al sănătății produce exact ceea ce el însuși ar vrea să depășească, adică teama de boală. În loc să depășească boala și infirmitățile, el concepe o situație de bunăstare din care bolnavii, handicapații și bătrânii, toți cei care sunt mai aproape de moarte, sunt excluși. Întrucât cei „sănătoși” îi abandonează, ei apreciază această excludere ca pe o adevărată moarte socială. Ceea ce trebuia să slujească sănătății devine pentru cei care au

fost excluşi spre moarte. Definiția sănătății dată de organizația World Health este atât de problematică şi confuză pentru că în cadrul ei este vorba numai despre boală şi infirmitate însă nu se spune nimic despre moarte. Dacă nu se face nici o referire la moarte, atunci orice definire a sănătății devine iluzorie.

Dacă plecăm de la sănătate ca putere a ființei omeneşti, atunci trebuie să facem valabilă această putere de a fi om nu numai în raport cu reprezentările iluzorii ale cultului modern al sănătății, ci, mai mult încă, ele trebuie să descopere sănătatea în boală şi în moarte. Pentru aceasta ne-ar fi de mare ajutor să nu vedem boala unidimensional, adică numai ca deranj de funcționare al anumitor organe, ci să privim şi către oamenii înşişi. De bună seamă, sunt anumite boli de acest gen, în care există astfel de disfuncționalități ale anumitor organe, şi acestea trebuie tratate ca atare. Bolile grele şi cele de lungă durată afectează omul în întregime, în cel puțin patru dimensiuni:

1. În raportul omului cu sine însuşi: omul bolnav face o experiență nouă cu sine însuşi; el nu mai este unit cu sine însuşi; el trebuie să se regăsească;

2. În raportul său cu societatea: a fi bolnav înseamnă, în cele mai multe dintre cazuri, de asemenea, afectarea relațiilor sociale, pierderea interesului pentru oameni, experiența izolării ş. a. m. d; omul bolnav; omul bolnav trebuie mai întâi să-şi învețe rolul, tot aşa cum apropiații săi trebuie să se raporteze într-un mod nou la el;

3. În biografia sa: boala şi infirmitățile iscă un conflict între proiectul de viață şi experiența vitală. Îmbolnăvirea este echivalentă cu îngroparea speranțelor. Bolnavul face atunci experiențele despărțirii şi o anticipare a morții.

4. În relația cu domeniul transcendenței: suferința pune în cumpănă sensul trăit şi nonsensul trăit. Suferințele grele aruncă adesea câte o viață de om în fundătura lipsei de sens. Suferințele îndelungate revelează însă adesea şi nonsensul vieții normale. În această legătură, bolile şi suferința îndelungată conduc la crize ale credinței fundamentale.

5. Boala este resimțită deci ca disfuncție în funcționarea organelor, ca zdruncinarea sentimentului demnității, ca o criză vitală şi ca o pierdere a sensului.

Vindecarea unui om bolnav nu se poate petrece într-o singură dimensiune, ci trebuie să avem în vedere cele patru dimensiuni umane descrise, să întărim şi să înnoim în omul bolnav puterea de a fi om.

Ceea ce noi am descris aici ca „putere de a fi om", nu este nimic altceva decât ceea ce în precedentul paragraf am numit iubire şi spiritul ca afirmare a vieţii. Este greu să definim viaţa omenească astfel încât nu doar părţile care în mod necesar îi aparţin, sunt negate şi excluse, tăgăduite, ci viaţa omenească poate să se dezvolte, desfăşurându-se în toate laturile sale în deplinătatea sa. În încheiere încercăm să concentrăm tot ceea ce am afirmat până acum, în definiţii minimale:

Viaţa omenească este asumată, acceptată, afirmată şi iubită.

Puterea fiinţei umane stă în asumarea, acceptarea şi iubirea vieţii fragile şi trecătoare.

Privită dinspre această putere de viaţă, moartea nu este un sfârşit şi nici o „despărţire a sufletului de trup" ori totala anihilare a relaţiilor, ci o trecere într-o altă modalitate a fiinţării şi o metamorfoză într-o altă înfăţişare.

Omul nu este, în fizicul său trupesc, ceva care încetează odată cu moartea, ci este creat ca să fie preschimbat prin intermediul ei. Speranţa învierii trupului din moarte şi viaţa veşnică întru mântuire corespund zidirii fizice, materiale, trupeşti, a omului, prin lucrarea directă a lui Dumnezeu, Cel ce o desăvârşeşte. Nădejdea învierii este credinţa zidirii îndreptate înainte[57].

[57] Aceasta se întemeiază în hristologie şi se continuă în eshatologie.

XI
SABATUL: SĂRBĂTOAREA CREAŢIEI

Punctul final al oricărei învăţături despre creaţie, atât iudaice, cât şi creştine, ar trebui să fie învăţătura despre sabat, căci în şi prin sabat Dumnezeu a „desăvârşit" creaţia Sa. De asemenea, în şi prin sabat oamenii recunosc realitatea, în baza căreia ei trăiesc şi sunt ei înşişi creaţia lui Dumnezeu. Sabatul deschide creaţia pentru adevăratul ei viitor, la sabat se sărbătoreşte anticipat mântuirea lumii, sabatul este el însuşi prezentul veşniciei în timp şi o pregustare a lumii care va să vină. După cum ţinerea poruncii sabatului era un semn de recunoaştere pentru evrei, tot aşa învăţătura despre sabatul creaţiei a devenit semnul de recunoaştere al învăţăturii biblice despre creaţie raportat la concepţia despre *lume ca natură*. Sabatul este cel care face cunoscută, sfinţeşte şi binecuvântează lumea ca pe o creaţie.[1]

---

[1] Literatura generală: A. Heschel, *Th Sabbath Its meaning for modern man*, New York, 1951; Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Dritter Teil: Erstes Buch; Heidelberg, 1959, p. 63 – 69;K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/1, 240 – 258; E. Stamm, *Die Theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, ThSt 46, Zürich, 1956; H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testament*, München, 1973, p. 200 – 210; N.-E. Andreasen, *Rest and Redemption. A study of the Biblical Sabbath*, Michigan, 1978; A. Szabo, *Sabbat und Sonntag*, in: „Judaica" 15, 1959, p. 161 s.u.; E. Fromm, *Herausforderung Gottes und des menschen*, München, 1970; W. Rohrdorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zürich, 1972; W. Grimm, *Der*

În mod remarcabil, în tradiția creștină, mai ales în cea bisericească apuseană, creația este redată mai ales doar ca „lucrarea celor șase zile". „Împlinirea" creației prin „ziua a șaptea" este neglijată într-un mod clar sau chiar trecută cu vederea, astfel încât prin faptul că Hristos îl calcă (n. tr. sabatul) prin vindecarea bolnavilor în această zi, atât porunca sabatului dată lui Israel, cât și sabatul creației sunt anulate sau se renunță la ele. De aceea, Dumnezeu devine cel care în ființa Sa este conceput doar ca *„Dumnezeu creator"* (P. Tillich) și de aici rezultă că omul numai în această privință se poate înțelege pe sine ca fiind „asemănarea lui Dumnezeu" dacă el devine un *„om creator"*. „Dumnezeul care se odihnește" în sabat, Dumnezeul care binecuvântează și prăznuiește, Dumnezeul care se bucură de creația Sa și prin aceasta o sfințește pe ea, rămâne în urmă. De aceea, pentru oameni sensul vieții lor se identifică cu munca și creația, iar odihna, sărbătoarea și bucuria pentru ființa lor sunt concepute ca ceva fără folos, legate de lipsa de sens.

Creația și sabatul își aparțin împreună după tradiția biblică: nu există o înțelegere corectă a lumii ca și creație fără înțelegerea sabatului. În *liniștea sabatului* oamenii nu se mai implică ca lucrători ai lumii care ne înconjoară, ci o lasă pe aceasta să fie întru totul creația lui Dumnezeu[2]. Ei recunosc invulnerabilitatea creației ca proprietate a lui Dumnezeu și sfințesc această zi prin bucuria lor față de ființă, ca niște creații al lui Dumnezeu în comuniunea de creație.

Pacea sabatică este în primul rând pacea cu Dumnezeu, însă această pace cu Dumnezeu nu cuprinde doar sufletul, ci și trupul, nu numai omul singur, ci și familia și poporul, nu doar oamenii, nu numai oamenii, ci și animalele, nu numai ființele, ci întreaga creație a cerului și a pământului, așa cum spune

---

Ruhetag. Sinngehalt einr längst vergessenen Gotetsgab, Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum, vol.4, Frankfurt, 1980; H. Riesenfeld, *Sabbat et jour du Seigneur. New Testamnt Essays. Study un memory of T.W.Manson,* 1959; D.A. Carson, *From Sabbath to Lord's Day. A biblical historical and theological investigation,* Exter, 1982; J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung,* München, 1981; *Das Fest der Geschichte Gottes,* in „Kirche in Kraft des Geistes", München, 1975, p. 294 ș.u.

[2] H. Gese, *Zur biblischen Theologie,* München, 1977, p. 79.

referatul creaţiei. De aceea, pacea sabatului deschide „pacea cu natura", pentru care mulţi oameni îşi pun problema în faţa distrugerii progresive a mediului înconjurător. Totuşi nu există nici o „pace cu natura" fără experienţa şi sărbătorirea sabatului lui Dumnezeu.

Dacă aruncăm o privire spre tradiţiile biblice care s-au preocupat de dogma creaţiei, atunci descoperim că sabatul nu este o zi de odihnă după cele şase zile de lucru, ci mult mai mult: dimpotrivă, întreaga lucrare a creaţiei a fost făcută *de dragul sabatului.* Sabatul este „praznicul creaţiei" (Fr. Rosenzweig)[3]. Pentru această sărbătoare a veşnicului Dumnezeu au fost create cerul şi pământul şi toate care există şi trăiesc în ele. De aceea, potrivit referatului creaţiei, după fiecare zi urmează o noapte, sabatul lui Dumnezeu însă nu mai cunoaşte nici o noapte, el devine „sărbătoarea fără sfârşit".[4]

„Sărbătoarea creaţiei" este „sărbătoarea desăvârşirii", a *împlinirii creaţiei,* lucru care s-a realizat prin această prăznuire. Pentru că această împlinire a creaţiei în sabat reprezintă de asemenea mântuirea creaţiei prin participarea la prezenţa descoperită, veşnică a lui Dumnezeu, sabatul ar trebui să fie perceput şi ca o *„sărbătoarea a salvării".* Dacă el, ca sărbătoare a creaţiei, (este perceput n.tr.) ca sărbătoare a mântuirii, atunci se înţelege că întreaga creaţie a fost făcută pentru această mântuire. „Sabatul este sărbătoarea creaţiei, însă a unei creaţii care s-a realizat pentru mântuire. El este descoperit la sfârşitul creaţiei dar şi ca sens şi scop al creaţiei" (Fr. Rosenzweig).[5]

Vom expune acum câteva elemente ale sabatului, aşa cum sunt ele înţelese după concepţia iudaică a revelaţiei divine, ca apoi să prelucrăm elementele mesianice ale sabatului, care rezultă din concepţia creştină a revelaţiei lui Dumnezeu. Din aceasta va reieşi la urmă problema ordinii dintre duminică şi sabat, care a fost mult timp neglijată.

---

[3] Fr. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 65; K. Barth, *op. cit.*, p. 242.

[4] R. Schutz, citând o expresie a lui Atanasie, *Ta fête soit sans fin*, 1969.

[5] Fr. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 69. vezi de asemenea Berachot 57b: „Sabatul este o lume care vine din cele şaizeci". Ex. R. 25, 12: „atunci când Israel va ţine numai un singur sabat adevărat, atunci va veni îndată Mesia".

§ 1. Desăvârşirea creaţiei

După relatările referatului biblic, creaţia s-a sfârşit în ziua a şasea: „şi Dumnezeu a văzut toate cele pe care le făcuse şi iată, toate erau bune, foarte" (Gen. 1,31). Şi totuşi „a sfârşit Dumnezeu în ziua a şaptea lucrarea Sa, pe care a făcut-o" (Gen. 2,2). De ce adaogă El în sabat cu privire la creaţie (expresia n.tr.) „bună, foarte"? Ce i-ar mai lipsi creaţiei deja realizate? În ce constă „săvârşirea" creaţiei? Ea se înţelege în *odihna lui Dumnezeu*. Este o săvârşire prin odihnă.[6] Din odihna lui Dumnezeu reiese binecuvântarea şi sfinţirea zilei a şaptea. Lucrarea de creaţie se împlineşte prin odihna Creatorului, creaţia Sa este realizată prin binecuvântarea Sa iar munca Sa se săvârşeşte prin sfinţirea sabatului. În Geneză 31, 17 se mai vorbeşte încă o dată despre odihna lui Dumnezeu: „S-a odihnit". Această este modalitatea cea mai proprie de a „săvârşi" o lucrare.

Mai întâi să încercăm să înţelegem metaforele utilizate. Aşa-numita „odihna lui Dumnezeu" (Ruhe Gottes) este o odihnă „de toate lucrurile Sale, pe care El le-a făcut şi le-a pus în rânduială" (Gen. 2,3). Creatorul ia distanţă de activitatea Sa creaţională şi pune în faţă lucrarea Sa. Prin aceasta El revine în acelaşi timp întru Sine şi Se readună întru sine, după ce El ieşise dintru Sine în activitatea Sa creatoare şi a fost prezent în creaţia Sa. Dacă în activitatea Sa creatoare El a fost liber *pentru*

---

[6] G.v.Rad, *Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes*, în „Gesammelte Studien zum Alten Testament", 1958, p. 101 – 108. G.v.Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, München, 1957, p. 152: „dacă Dumnezeu a binecuvântat această odihnă, atunci ea este prezentă ca un al treilea între Dumnezeu şi lume, fireşte deocamdată fără ca omul să fie conştient de ea, însă totuşi ca o lucrare de mântuire." Această observaţie este interesantă. Totuşi eu nu văd că Dumnezeu nu ar fi binecuvântat odihna în ziua a şaptea (Gen. 2,3). Nu a creat Dumnezeu în ziua a şaptea „odihna" (menuha)? A. Heschel în *op. cit.*, p. 22 spune: „doar cerul şi pământul au fost create în cele şase zile, menuha a fost creată în sabat." Eu nu accept, aşa cum o spune şi K. Barth, în *Kirchliche Dogmatik*, III/1, p. 249, ideea că „săvârşirea" creaţiei ar fi constat cu această creaţie pe mai departe. În ziua a şaptea Dumnezeu nu a mai „creat" nimic, menuha constă mai degrabă în viaţa (fiinţa n.tr.) sa şi din această privinţă este „necreată".

lucrarea Sa, care îi corespundea Lui însuşi, în odihna sabatului lui Dumnezeu devine din nou liber *de* lucrarea Sa şi se reîntoarce întru Sine. Este aceasta o retragere în Sinele său etern din faţa creaţiei lumii şi a omului?[7] Este de fapt o renunţare la creare şi de asemenea o părăsire a actului de a crea şi prin aceasta o linişţire întru Sine însuşi, însă nu este o retragere într-o strălucire fără de lume, eternă, care să preceadă lumea şi din care Dumnezeu să o creeze. Dumnezeul care se odihneşte în sabat este Creatorul care se odihneşte de creaţia Sa. După creaţia Sa, El se reîntoarce la Sine însuşi, însă nu fără, ci cu creaţia Sa. De aceea odihna Sa devine în acelaşi timp odihna creaţiei şi mulţumirea sa cu privire la creaţie devine bucuria lumii însăşi.

Dumnezeu se odihneşte în sabat „de lucrurile Sale", însă El se odihneşte prin aceasta şi *în faţa* lucrărilor sale. Aceasta înseamnă că El nu numai că a făcut şi a pus în rânduială creaţia, ci de asemenea că ea stă în faţa Lui şi că ea însăşi coexistă cu Sine însuşi: o lume finită, temporară coexistă cu nesfârşitul şi veşnicul Dumnezeu. Lumea este aşadar nu doar creată *de* Dumnezeu, ci ea există *în faţa lui* Dumnezeu şi trăieşte *cu* Dumnezeu. În măsura în care Dumnezeu vine spre odihna Sa, El lasă lumea să fie aşa cum este ea la rândul ei. În prezenta Sa odihnă toate creaturile revin întru sine şi îşi prezintă propria sa faţă. În odihna Sa ele îşi câştigă libertatea lor fiinţială. În măsura în care Dumnezeu se odihneşte de activitatea sa creatoare şi dătătoare de viaţă, El lasă creaturile, fiecare la rândul lor, să se influenţeze unele pe alte. El receptează forma lor de viaţă şi percepe acţiunile lor vitale. În măsura în care Dumnezeu ia distanţă de influenţa creatoare, El se face simţit în ideea de fericire, suferinţă şi laudă a creaturilor Sale. În actul de creaţie, creaturile „au parte" în existenţa şi chipul lor puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu. În sabat însă Dumnezeul, Cel care Se odihneşte începe „să aibă parte" de creaţie. Dumnezeul care se odihneşte de creaţia sa nu stăpâneşte lumea în această zi, ci el „simte" lumea: fiecare creaţia de-a Sa îl percepe la dimensiunea emotivului. El percepe comuniunea creaţiei ca pe mediul său înconjurător. În odihna Sa, El se află aproape de toate mişcările

[7] K. Barth, *op. cit.*, p. 242.

Sale. Această apropiere a sabatului Său nu neutralizează tensiunile din creație, nici nu înlătură contradicțiile dintre creaturi sau cele față de Sine însuși, ci insistă pe schimbarea lor pentru a fi corespunzătoare și pentru a se cunoaște. Prin sabatul creației Dumnezeu începe istoria lui Dumnezeu cu lumea și a lumii cu Dumnezeu.

În fine, Dumnezeu „se odihnește" nu numai *de* lucrările Sale și nici numai față de opera Sa, ci El de asemenea Se odihnește *în* lucrările Sale. Și astfel El este prezent în existența lor. Dumnezeu care se odihnește este întru totul acolo, ca cel care este în sine însuși, însă cu și în creația Sa. În momentul în care El își află odihna față de lucrarea creației Sale, atunci El descopere această odihnă și *în* lucrarea creației Sale. Sabatul creației lui Dumnezeu cuprinde deja în sine taina mântuitoare a locuirii lui Dumnezeu în creația Sa, pentru faptul că El se află tot întru Sine și întru sine se odihnește. Operele de creație arată în activitatea lui Dumnezeu permanenta transcendență a Creatorului față de lume în raport cu creația Sa. Sabatul creației însă dace dovada imanenței față de lume a Creatorului în raport cu creația Sa.[8] În sabat Dumnezeu își leagă prezența Sa eternă de creația Sa temporară și în baza odihnei Sale El este cu ea și în ea. El se odihnește întru totul întru Sine și este prezent întru creație în mod deplin. Sabatul este ziua în care Dumnezeu este prezent. De aceea, „sabatul" este de asemenea un nume al lui Dumnezeu.

Ce-i mai lipsește creației deci în fața sabatului? Sau cei îi aduce acesta în plus? Noi putem rezuma: împlinirea creației este odihna, împlinirea acțiunii este viața. Creația este lucrarea lui Dumnezeu, sabatul însă este prezența vieții lui Dumnezeu. În lucrările Sale se exprimă voința lui Dumnezeu, însă în sabat se revelează ființa lui Dumnezeu. În lucrările Sale, Dumnezeu iese din sine în afară, în sabatul creației El revine întru Sine. Misterul

[8] K. Barth, *op. cit.*, p. 244 ş.u.: „Dumnezeu... s-a făcut pe sine lumesc şi uman, adică s-a legat într-un act temporar pe Sine însuşi de ființa, simțurile şi mersul lumii, de istoria omului... El şi-a compromis şi şi-a pus în joc propria sa cinste". A. Heschel, *op.cit.*, p. 60 „sabatul este prezența lui Dumnezeu în lume".

sabatului este de aceea mai profund decât misterul lucrării creaţiei. Aşa precum pentru Ilie la Horeb, muntele Domnului, Dumnezeu se afla în „vocea unei tăceri plutitoare" (Buber), tot astfel El există şi în tăcerea sabatului. Lucrările creaţiei Îl arată pe Dumnezeu în acelaşi timp exoteric şi indirect, ca pe Creatorul. Sabatul însă Îl revelează în liniştea şi în tăcerea Sa ca pe veşnicul Dumnezeu, în acelaşi timp ezoteric şi direct, ca pe Dumnezeu care se odihneşte în strălucirea Sa. Creaţia poate fi concepută ca lucrarea de revelare a lui Dumnezeu, însă abia sabatul este revelarea de Sine a Lui. De aceea se revarsă lucrările creaţiei în sabatul creaţiei. De aceea prin sabatul creaţiei începe deja împărăţia strălucirii: speranţa şi viitorul tuturor celor create. Pentru că sabatul creaţiei este sabatul lui Dumnezeu şi în odihna Sa este prezentă veşnica sa strălucire, de aceea fiecare zi de sabat uman devine o „nuntă a împlinirii" (Fr. Rosenzweig)[9], iar odihna omului de toate lucrurile sale omeneşti devine un semn al sărbătorii eterne a strălucirii divine. Sabatul nu este o zi a creaţie şi „ziua Domnului".

§ 2. Binecuvântarea creaţiei

Dumnezeu a binecuvântat sabatul deoarece în el s-a odihnit de toate lucrările Sale, pe care le-a făcut şi le-a creat (Gen. 2,3). Binecuvântarea, după relatarea biblică a creaţiei, este totdeauna ceva ce se mai adaugă creaţiei.[10] Atât după crearea animalelor marine (Gen. 1,22), cât şi după crearea omului (Gen. 1, 28) Dumnezeu a dat binecuvântare iar această binecuvântare se leagă de porunca rodniciei. Creaţia fiinţelor este lucrarea doar a lui Dumnezeu, rodnicia şi înmulţirea lor însă vin din propria lor putere. Aceasta este după modalitatea de exprimare a autorului sacru nu o „lucrare pe mai departe" (procreatio) a creaţiei divine, ci puterea proprie de însămânţare a acestor creaturi. Creatorul dă prin aceasta binecuvântarea Sa, adică El

---

[9] Fr. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 68.

[10] Cl. Westermann, *Genesis, biblischer Kommentar Altes Testament*, Neukirchen, 1974, p. 230 ş.u.

afirmă puterea acestor creaturi şi participă la înmulţirea lor de la sine înţeleasă. El le lasă să se împlinească şi le determină pe ele prin prezenţa Sa.

În Sabat nu va fi binecuvantată o oarecare vieţuitoare, ci un timp: cea de-a şaptea zi. Aceasta este straniu, căci un timp nu este nici obiect şi nici ceva distinct de Dumnezeu. Un timp este ceva nevăzut, deci nu se poate face o imagine a lui. Un timp este în conformitate cu concepţia noastra umană ceva trecător, deci nu poate fi reţinut. Ce înseamnă atunci faptul că Dumnezeu binecuvântează un timp – cea de-a şaptea zi – şi, mai ales, cum trebuie înţeles acest lucru?

Binecuvântarea acordată Sabatului se deosebeşte de cea acordată vieţuitoarelor prin aceea că, Dumnezeu o acordă pe aceasta prin odihna Sa şi nu printr-o lucrare. De aceea nici nu poate să se aştepte ca prin această binecuvântare ceva de ordin creatural să fie ridicat în potenţa sa şi apoi acest ceva să devină în lucrarea sa încununat cu succes. Binecuvântarea acordată pe baza odihnei sabatice şi datorită acestei odihne este ceva fără termen de comparaţie şi ceva unic. Aici nu mai mijloceşte Creatorul creaţiei Sale o anumită putere proprie, ci de data aceasta Dumnezeu cel care se odihneşte transmite zilei sabatice puterea prin care toate creaturile Sale pot să se odihnească. El marchează, deci, această zi prin prezenţa Sa deplina şi atotodihnitoare. Odihna aceasta sabatică („menuha") nu este una creată, ci este un har necreat al prezenţei lui Dumnezeu acordat întregii creaţii. Pentru că această a şaptea zi aparţine întregii creaţii, tuturor creaturilor, de aceea este binecuvântarea sabatică mijlocită tuturor celor create tocmai prin această prezenţă odihnitoare a lui Dumnezeu.

Toate creaturile vin la odihnă prin odihna Sa. În prezenţa Sa existenţială îşi are rădăcinile şi binecuvântarea existenţei Sale. Tot ceea ce este creat, a fost chemat de către Creator din nefiinţa în existenţă. Tot ceea ce există este ameninţat de ne-existenţă, căci totul ar putea fi iaraşi distrus. De aceea, tot ceea ce există se află într-o nelinişte şi într-o căutare permanentă după un loc, unde o astfel de ameninţare nu o mai poate ajunge, un loc al odihnei. Nu doar „inima" omului este „neliniştită până ce nu îşi va găsi odihna în Tine", după cum s-a exprimat

Augustin, ci întreaga creaîie este umplută de această nelinişte şi se transcende pe sine însăşi în căutarea odihnei în care poate rămâne.

Locul acesta căutat nu este nici lumea de „dincolo", nici „cerul" şi nici Dumnezeu însuşi, aşa precum a afirmat mereu gnoza şi mistica, ci este „Sabatul lui Dumnezeu". În prezenţa nemijlocită şi odihnitoare a lui Dumnezeu găsesc toate creaturile „rămânerea" lor. În prezenţa odihnitoare a lui Dumnezeu îşi găsesc toate creaturile fundamentul lor. Sabatul însuşi apără creaturile de posibilitatea de a fi distruse şi umple existenţa lor neliniştită cu fericirea prezenţei veşnicului Dumnezeu. În Sabat îşi găsesc toate creaturile „locul" lor în „Dumnezeu cel prezent". „Din nimic" a fost creaţia la existenţă adusă, „pentru Sabat" a fost ea chemată, de aceea în Sabat „există" ea în „prezenţa lui Dumnezeu". Aceasta este binecuvântarea sabatică: ea nu vine dintr-o „facere", ci din odihna lui Dumnezeu; ea nu vine dintr-o lucrare a lui Dumnezeu, ci prin existenţa Sa. De aceea nu împarte el această binecuvântare unei lucrări oarecare a creaţiei Sale, ci întregii ei existenţe. Deoarece creaturile se pot afla, aşadar, în odihnitoarea prezenţă a existenţei Sale, de aceea primesc ele în binecuvântarea sabatică bucuria existenţială în chip nestânjenit şi deplin. Prin aceasta devine odihna sabatică şi imagine a mântuirii pe care epistola către Evrei o numeşte „intrare în odihna Sa" (Evr. 4,9-10): „Drept aceea, s-a lăsat altă sărbătoare de odihna poporului lui Dumnezeu. Pentru că cine a intrat în odihna lui Dumnezeu s-a odihnit şi el de lucrurile lui, precum Dumnezeu de ale Sale". Şi Apocalipsa (14,13) vorbeşte despre „morţii cei fericiţi" care, „odihnească-se de ostenelile lor, căci faptele lor vin cu ei".

Dumnezeu binecuvântează nu doar una sau alta dintre creaturile Sale, ci o *zi*. În aceea că el binecuvântează a şaptea zi, o face pe aceasta o binecuvântare pentru *toate* creaturile Sale care experiază această zi. Prin aceasta devine binecuvântarea sabatică *universală*, în timp ce binecuvântarea acordată uneia sau alteia dintre creaturi rămâne cu caracter particular, în chip special doar pentru ele.

Dumnezeu a creat totul în chip dual, după cum mărturiseşte o veche înţelepciune evreiască: zi şi noapte, cer şi pământ, lumină şi întuneric, bărbat şi femeie şi multe altele;

doar sabatul este singur. Unde este perechea Sa? Sabatul este o zi fără pereche. Unde este „partenerul" său? Sabatul creațional este, așadar, în conformitate cu această cugetare, o zi „ne-pereche", căci el este raportat singur la ciclul creațional al celor „șase zile". El este de aceea „ziua" tuturor acestor „zile". Binecuvântarea acestei „zile" face ca ea să devină „binecuvântarea" tuturor „zilelor" creației.

„Sabatul" creației umane, este – așa tâlcuiește înțelep-ciunea evreiască amintită existența sa „ne-pereche" – raportată la *Israel*. Sabatul este „sora lui Israel" și Israel este „fratele său". Sabatul este „mireasa lui Israel": „Vino mireaso, vino regina Sabat". Israel celebreaza în sărbătoarea istorică a Sabatului misterul Sabatului creațional, așa după cum mărturisesc rugăciunile de dinaintea serii. Israel experiază astfel și împarte această binecuvântare prin acest praznic al „zilei a șaptea" al întregii creații prin prezența odihnitoare a lui Dumnezeu, care dăruiește tuturor lucrurilor durată și trăinicie. De aceea Sabatul lui Israel comportă dimensiuni cosmice și îl ridică pe acesta în creație, așa după cum și îl fundamentează în întreaga lui existență specială.

§ 3. Sfințirea creației

Dumnezeu a sfințit Sabatul, pentru că el s-a odihnit atunci de toate lucrările Sale pe care le săvârșise prin creație (Fac. 2,3). Aici apare pentru prima dată în tradiția biblică termenul „a sfinți", care înseamnă tot atât de mult ca și a alege ceva cu sens de consacrare, de scoatere din circuitul normal, a (de)osebi ceva pentru sine, a declara ceva ca fiind de neatisns, sacrosanct, a fi posesiune privată[11]. În mod semnificativ se va aplica acest termen nu cu referire la o creatură sau la un spațiu al creației, ci cu raportare directă la un timp, concret la cea de-a șaptea zi. Din nou poate fi specificat că, orice sfințire a unei creaturi sau a unui spațiu are un caracter particular, pe când sfințirea Sabatului în cea de-a șaptea zi e universală, pentru toată creația.

[11] Cf. *Art. Heiligung, RGG III*, p. 177-182.

Sfinţirea acestui timp este însă din alt punct de vedere singulară. Deoarece nu va fi sfinţit un teritoriu, un munte sau un spaţiu, ci un timp, rezultă o imagine specială asupra lumii: aceasta va fi privită şi analizată în categorii de timp, în evenimente, în cicluri, în generaţii, în istorii şi nu în teritorii sau domenii. Este atunci „iudaismul – aşa cum se exprima Abraham Heschel –, o religie a timpului"?[12] Este Sabatul „catedrala iudaică" sau „muntele iudaic al zeilor"? Spaţii, domenii şi sectoare sunt împărţite după putere şi posesiuni, pe când timpul este pentru toţi egal, căci el există pentru toţi. În templu se întâlnesc, potrivit unei vechi reprezentări, cerul şi pământul. În Sabat se ating, dupa concepţia evreiască, veşnicia şi timpul. Se sfinţeşte Sabatul, atunci el se va celebra pentru toate creaturile. Orientarea primară în ceea ce priveşte timpul, fundamentată prin sfinţirea Sabatului, are influenţe extraordinare asupra popoarelor, care îşi determină culturile în funcţie de spaţiile sfinţite şi de domeniile consacrate.

Alte religii reprezintă divinitatea în *imagini*, Israel o face în *timp*: Sabatul este o prezenţă „ne-imaginală", fără imagine a prezenţei lui Dumnezeu. Alte religii reprezintă cosmogonia în drame cultuale, dar Israel nu cunoaşte o imitare a creaţiei, ci numai o participare la odihna creaţională a lui Dumnezeu prin sfinţirea Sabatului. Liniştea sabatică este diametral opusă tuturor imitărilor cultuale a luptelor zeilor şi tuturor reprezentărilor din care rezultă lumea. „Precum sfera grecească adevarului este una închisă, definită de existenţa unui spaţiu reprezentabil, tot aşa este sfera adevărului lui Israel una deschisă, este timp nereprezentabil, curgător. Acolo, cercul cosmosului reîntors în sine însuşi, aici linia creaţiei ce tinde mereu spre infinit; acolo lumea văzutului, lumea privitului, aici lumea auzitului, a perceperii; acolo imagine şi parabolă, aici decizie şi făptuire... În spaţiu este prezenţă şi amintire, în timp este pericol şi speranţă"

[12] A. Heschel, *op.cit.* 8: „Judaism teaches us to attached to hollines in time, to be attached to sacred events, to learn how to consecrate snactuaries that emerge from the magnificent stream of a year... The main themes of faith lie in the realm of time. We remember the day of the Exodus from Egypt, the daay when Israel stood at Sinai; and our Messianic hope is the expectation of a day, of the end of days."

– aşa descrie Margarete Susman în chip potrivit această singularitate a „religiei timpului”[11].

Toate sărbătorile evreieşti preiau datele sărbătorilor naturii, precum semănatul şi recolta, schimbarea vară-iarnă şi le umplu de amintirea evenimentelor mântuirii, cărora Israel le datorează existenţa şi chemarea sa. Această trecere particulară la statornicirea din viaţa nomadă în viaţa sedentară din ţara făgăduinţei a fost deseori statuată în teologia vechi-testamentară[12]. Sabatul este fundamentat nu de-abia în istoria mântuirii – episodul referitor la mana cereasca (Ies. 16) este cu siguranţă una ulterioară – ci deja în schiţa creaţiei. De aceea este Sabatul vis-a-vis de toate celelalte sărbători cel mai sfânt timp. Versiunea deuteronomică (Deut. 5,15) motivează ţinerea poruncii Sabatului cu predania exodului: „Adu-ţi aminte că ai fost rob în pământul Egiptului şi Domnul Dumnezeul tău te-a scos de acolo cu mână tare şi cu braţ înalt şi de aceea ţi-a poruncit Domnul Dumnezeul tău să păzeşti ziua odihnei şi să o ţii cu sfinţenie”. Versiunea sacerdotală (Ies. 20,11) fundamentează însă Sabatul însuşi cu istoria creaţiei: „...iar în ziua a şaptea S-a odihnit. De aceea a binecuvântat Domnul ziua a şaptea şi a sfinţit-o”. Această paralelă şi totodată această diferenţă în fundamentarea Sabatului şi a poruncii ţinerii Sabatului determină ca experienţa exodului şi a credinţei creaţioniste să fie văzute într-o perspectivă unică şi să devină clar că Dumnezeul exodului este şi Dumnezeul creaţiei şi invers.

Sabatul, de asemenea, nu este nici în legătură cu luna. Se cunosc, desigur, cele şapte zile ale săptămânii, însă Sabatul nu este determinat de nici un ciclu natural, ci numai şi numai prin istoria creaţiei. De aceea Sabatul este cel mai sfânt timp al lui Israel, tocmai pentru că el este primul pe care Dumnezeu l-a sfinţit: sfânt este Dumnezeu şi sfânt este numele Lui, sfinţit este Sabatul şi sfinţit este poporul şi în cele din urmă sfinţită este şi ţara lui Israel. Sfinţirea se realizează în această ordine. Sabatul este însă înaintea poporului şi înaintea ţării. Prescripţia sabatică pentru Israel (Ies. 20,8-11) este cea

---

[11] M Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Zürich, 1948, p.16.

[12] G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, München, 1957, p.117. Aici se menţionează o „istoricizare” a sărbătorilor agrare canaanite.

mai lungă dintre cele zece porunci şi, de aceea, este considerată şi ca fiind cea mai de seamă[13]. Pentru că Dumnezeu însuşi a sfinţit Sabatul de dragul odihnei creaţiei, de aceea trebuie şi poporul să-l sfinţească. Toţi trebuie să-l sfinţească: parinţii şi copiii, stăpânii şi sclavii, oamenii şi animalele, conaţionalii şi străinii aflaţi în popor. Sabatul este o ordine a păcii pentru tot omul, nu poate fi ţinut prin împovărarea altora, ci numai prin concelebrare şi împreună părtăşie. Precum oamenii stăpânesc peste animale (Fac. 1,27), tot aşa trebuie acum ca şi animalele, la rândul lor, să se bucure şi să se împărtăşească de timpul Sabatului. Mai târziu se va generaliza peste tot pământul şi anul sabatic: pământul va trebui un an să fie lăsat nelucrat şi să se odihnească (Lev. 25,11). Oamenii sfinţesc Sabatul prin părăsirea oricărei activităţi sau munci şi prin recunoaşterea realităţii înconjurătoare ca fiind creaţia lui Dumnezeu, de care sau în faţa căreia şi în care chiar Dumnezeu însuşi s-a odihnit. Oamenii care se odihnesc în ziua Sabatului denotă şi prin această odihnă a lor că ei sunt creaţi dupa chipul lui Dumnezeu. Precum Sabatul este sfinţit de Dumnezeu şi de prezenţa sa odihnindă, tot aşa omul, prin această reculegere în raport cu existenţa sa, sfinţeşte, la rândul lui, Sabatul. Existenţa premerge făptuirii. Făptuirea se sfârşeşte de aceea în prezenţa existenţială. Mult mai sus decât făptuirea se află existenţa odihnindă, care şi-a aflat fundmentul în prezenţa existenţială a lui Dumnezeu. Celebrarea Sabatului conduce la o capacitate crescândă de percepţie a frumuseţii tuturor lucrurilor, a hranei, a îmbrăcăminţii, a trupului şi a sufletului, pentru că existenţa însăşi este extraordinară. Problema posibilităţii făptuirii şi a folosinţei devin uitate în raport cu frumuseţea tuturor creaturilor, care sunt astfel depline în sine însăşi.

A sfinţi Sabatul înseamnă a te elibera de tendinţa de căutare individuală a norocului şi de voinţa de făptuire, lăsându-te cu totul absorbit în prezenţa lui Dumnezeu: numai prin Dumnezeu – numai şi numai prin har –, numai prin încredere în El se va sfinţi Sabatul. De aceea Sabatul poate fi considerat ca fiind doctrina iudaică despre „justificare". Cine îl priveşte pe Israel în Sabat, nu poate să-i impute acestuia vreo „dreptate lucrătoare". Pe de altă parte însă, doctrina creştină a „justificării" poate fi apreciată drept „odihna sabatică".

---

[13] A. Heschel, *op. cit.*, p. 8.

Ceea ce catehismele reformate ale secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea au definit drept chemare a omului, aceea poate fi atribuită în mod special şi Sabatului: „To glorify God and to enjoy him forever". Deoarece acest aspect e valabil pentru Sabat, el întrepătrunde, de asemenea, întreaga viaţă, cotidianul şi munca lumii.

Porunca Sabatului împarte şi timpul. Ea aduce cu sine întrerupere, interval şi ritm în experienţa temporală umană. Aceasta o fac, de asemenea, şi alte diviziuni de timp. Ceea ce este specific Sabatului însă, este, pe de-o parte, *amintirea* sabatului creaţional al lui Dumnezeu, prin care, de altfel, se şi fundamentează ţinerea Sabatului, iar pe de altă parte, *făgăduinţa* Sabatului veşnic în timpul mesianic. Sabatul stă, deci, formal, în ciclul uman al timpului, transcenzând, însă, prin ceea ce este, renaşterea timpului natural, prin aceea că ilustrează deja tocmai Sabatul timpului mesianic. Sabatul face parte din ciclul săptămânal şi este, pe baza făgăduinţei, pe care el o împlineşte în anticipare, semnul libertăţii viitoare, a libertăţii de ciclul acesta temporal. Sabatul este în interiorul timpului, dar este mai mult decât timpul, căci el aduce şi descoperă o bogăţie veşnică, nepieritoare, palpabilă.

„Prin aceea că intervenţia în natură se întrerupe timp de o zi, se elimina timpul; unde nu există nici prelucrare, nici muncă şi nici o intervenţie umană oarecare, acolo nu mai există nici timp. În locul unui Sabat în care omul să se prosterneze adânc în faţa Domnului timpului, sabatul biblic simbolizează biruinîa omului asupra timpului. Timpul se suspendă; Saturn este detronat în ziua lui proprie. Moartea este suspendată şi viaţa este singurul stăpân în ziua Sabatului."[14]

Comemorarea Sabatului creaţiei lui Dumnezeu şi făgăduinţa timpului mesianic conduc Sabatul dincolo de conceptul de „zi" şi depăşeşte legea timpului. Aceasta face ca Sabatul să fie ritmul veşniciei în cadrul timpului şi conduce spre prezenţa lumii viitoare a veşniciei în cadrul istoriei.

Israel a transmis popoarelor două arhetipuri de *eliberare*: *exodul* şi *Sabatul*. *Ieşirea (exodul)* din robie şi trecerea în ţara libertăţii este simbolul lucrător al timpului exterior. *Sabatul* este

[14] E. Fromm, *op. cit.* ,p. 200.

simbolul odihnitor al libertăţii interioare. Exodul este experienţa de bază a *istoriei* lui Dumnezeu. Sabatul este experienţa de bază a *creaţiei* lui Dumnezeu. *Exodul* este experienţa fundamentala a *intervenţiei făptuitoare* a lui Dumnezeu. *Sabatul* este experienţa fundamentală a *existenţei* lui Dumnezeu. Fără să se ţină cont de Sabat, fără a se lăsa orice lucrare ori făptuire, fără liniştea şi predarea în prezenţa existenţială a lui Dumnezeu, nici un exod politic, social sau economic nu va conduce cu adevărat din asuprire, declasare şi exploatare în adevărata libertate a unei lumi umane. Invers, oamenii nu vor găsi niciodată pacea sabatică întru prezenţa lui Dumnezeu, dacă ei nu vor găsi eliberare de dependenţă şi asuprire, de neomenie şi ateism. Exodul şi Sabatul îşi aparţin, deci, unul altuia, se completează în chip necesar. Dacă vor fi separate, şi doar unul dintre ele va fi considerat drept bază a experierii libertăţii, nu vor conduce la aceasta şi se vor pierde.

§ 4. Sărbătoarea mântuirii

Sabatul trebuie înţeles ca fiind desăvârşirea creaţiei. Această desăvârşire se plineşte prin prezenţa odihnindă a Creatorului în creaţia Sa. Această prezenţă a lui Dumnezeu este prima revelaţie a Lui în creaţia Sa; nu e una directă, ci e una liniştitoare; nu e una indirectă, mijlocită, ci e una directă, nemijlocită. Percepându-se aceste doua aspecte ale revelaţiei împreună, adică Sabatul ca şi *desăvârşire* a creaţiei şi Sabatul ca şi *revelaţie* a existenţei odihninde a lui Dumnezeu, se pun bazele înţelegerii acestor două elemente ale Sabatului ca fiind de fapt „dincolo" de Sabat, într-un viitor în care creaţia şi revelaţia lui Dumnezeu vor deveni una. Aceasta este *mântuirea*[15]. Mântuirea trebuie, de aceea, înţeleasă ca fiind „Sabatul cel veşnic" şi, simultan, „noua creaţie". Dacă „plin este tot pământul de slava Lui" (Is. 6,3), dacă Dumnezeu va fi „toate în toţi" (I Cor. 15,28),

[15] Asupra acestei dialectici a atras atenţia Fr. Rosenzweig, *op. cit.* ,p. 68 spunând: „Ce ar putea să fie mântuirea altceva decât aceea că revelaţia şi creaţia s-ar împăca!"

dacă Dumnezeu „va sălaşlui" în creaţia Sa (Apoc. 21,3), atunci creaţia şi revelaţia sunt efectiv una. Dumnezeu va fi revelat atunci în toată creaţia Sa şi toată creaţia va fi revelaţie şi oglindă a slavei sale. Aceasta este lumea mântuită.

Într-adevăr, atât Sabatul creaţiei lui Dumnezeu cât şi porunca ţinerii Sabatului dată lui Israel au în primul rând o însemnătate retrospectivă, căci Sabatul urmează celor şase zile lucrătoare şi încununează opera împlinită. În Sabat se poate spune cu adevărat: „Totul este bine dacă s-a sfârşit cu bine". Chiar şi tonul celebrării iudaice a Sabatului ţine cont de desăvârşirea creaţiei şi de mulţumirea adusă Creatorului pentru darurile creaţiei şi pentru bunătatea creaţiei Sale. Celebrarea iudaică a Sabatului mijloceşte înţelepciunea existenţei şi a vârstei. Pe această imagine a Sabatului poate fi altoită şi imaginea propusă de Hegel, cu ajutorul căreia el descrie filosofia: „Ca şi ideie despre lume, ea apare abia atunci când realitatea procesului de constituire al ei se desăvârşeşte şi se plineşte... Bufniţa Minervei îşi începe zborul ei abia odată cu ivirea amurgului."[16]

Cu toate acestea rezidă simultan şi în chip ascuns în această categorie retrospectivă, finală şi liniştitoare a Sabatului o promisiune nemaiauzită referitoare la viitor, căci Sabatul deschide întreaga creaţie, pe care el o certifică, pentru venirea Împărăţiei lui Dumnezeu. Nu întâmplător s-au orientat şi s-au „aprins" speranţa mesianică şi eshatologică a lui Israel şi a creştinătăţii mereu de la Sabat. În această speranţă mesianică dar şi eshatologică s-a futurizat şi s-a universalizat Sabatul lui Israel. „Sabatul cel veşnic" a devenit punctul arzător al tuturor revelărilor istorice ale lui Dumnezeu şi totodată conceptul tuturor mântuirilor istorice ale omului. În „Sabatul cel veşnic" s-a putut vedea mântuirea cosmosului total întru prezenţa revalată a lui Dumnezeu. Această cale a fost deja cunoscută într-un chip clar în dezvoltarea vechi-testamentară a Sabatului:

Ziua Sabatului trebuie în conformitate cu textul din Ieş. 20,8-11 sfinţită dupa şase zile lucrătoare, astfel încât nimeni să nu facă „nici un lucru". Odihna Sabatului revine întregii case,

[16] G. W. F. Hegel, *Vorrede zur Philosophie des Rechts*, XXVI.

chiar şi oaspeţilor străini. În cea de-a şaptea zi se va restaura săptămânal creaţia şi va fi sărbătorită.

Sabatului săptămânal îi corespunde şi un an sabatic. În conformitate cu textul din Lev. 25,1-7, Israel trebuie după luarea ţării făgăduite în stăpânire să facă o „odihnă în cinstea Domnului". Dupa şase ani de prelucrare a pământului trebuie ca ţara întreagă să îşi găsească în cel de-al şaptelea an liniştea sa, prin aceea că „ogorul tău să nu-l semeni şi via ta să n-o tai în anul acela". Ceea ce pământul dăruieşte timp de şase ani, aceea trebuie să devină în chip egal hrana tuturor: a copiilor şi a parinţilor, a stăpânilor şi a robilor, a conaţionalilor şi a străinilor de neam, a oamenilor şi a animalelor. În acest „an sabatic al pământului" va deveni clar, că Sabatul nu este doar o sărbătoare a oamenilor, ci un praznic al întregii creaţii. În cel de-al şaptelea an sărbătoreşte însuşi „pământul".

Acestui an sabatic îi corespunde şi un an jubiliar. Dupa Lev. 25,8-55 trebuie ca după scurgerea a şapte ani sabatici, în ziua împăcării, să se audă trâmbiţa în întreaga ţară, pentru a declara cel de-al cincizecilea an drept „anul slobozeniei" Domnului. Prin aceasta se va consfinţi faptul că, dreptatea originară a legământului lui Dumnezeu va fi restaurată în cadrul poporului Său: „În anul jubiliar să se întoarcă fiecare la moşia sa". Cele ce au fost iniţial lui Dumnezeu afierosite, trebuie să se întoarcă înapoi, iar datoriile iertate. Înrobirea cauzată de datorii trebuie ridicată, iar libertatea fiecărui membru al poporului, dar şi a celor străini, trebuie acum restaurată. De asemenea, trebuie ca în acest an jubiliar să se celebreze şi Sabatul pământului: „să nu semănaţi, nici să seceraţi... roadele de pe ogor sa le mâncaţi." Se pare că specificul acestui an jubiliar consta în aceea că, drepturile lui Dumnezeu şi statutele în popor şi prin popor să fie reîntoarse creaţiei, străinilor, animalelor şi pământului. Nu este sigur ca Israel să fi ajuns vreodată in decursul istoriei sale să celebreze un an sabatic sau unul jubiliar total liniştiţi. Poate tocmai acest lucru a constituit fundamentul viziunii profetice referitoare la Sabatul mesianic. În Is. 61,1-11 este mărturisită aşteptarea venirii unui profet mesianic care să declare anul jubiliar: „...să binevestesc săracilor, ...să vindec pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc celor robiţi slobozire şi celor prinşi

în război libertate; Să dau de ştire un an de milostivire al Domnului şi o zi de răzbunare a Dumnezeului nostru." Când va veni acest Mesia profetic, va începe şi timpul mesianic, reprezentat prin imaginea anului Sabatic. Aceasta înseamnă, printr-o retrospectivă aplicată asupra anului jubiliar, că timpul mesianic de eliberare a asupriţilor şi de dreptate a lui Dumnezeu se va săvârşi în toate lucrurile. Din perspectiva acestei reprezentări a anului sabatic, înseamnă că timpul mesianic va permite libertatea pământului şi hrănirea dreaptă a tuturor fiinţelor. În cele din urmă, aceasta înseamnă din punctul de vedere al retrospectivei aplicate asupra Sabatului că liniştea şi pacea se vor instaura şi răspândi prin prezenţa lui Dumnezeu.

Abia acest Sabat mesianic va fi un *Sabat fără sfârşit* (Jub. 2,19-24). Precum şi legământul este unul veşnic, tot aşa va deveni şi Sabatul unul veşnic. Prin aceasta va corespunde Sabatul mesianic al lumii de la sfârşitul veacurilor Sabatului originar al creaţiei lui Dumnezeu. Fiecare Sabat în timp are şi un final. Dintr-o zi de prăznuire se va ajunge iaraşi la o zi de muncă. De aceea, Fr. Rosenzweig a numit sabatul săptămânal ca fiind „visul de desăvârşire, însă, totuşi, numai un vis"[17]. Ziua sabatică, anul sabatic şi anul jubiliar dau mărturie în timp despre ceea ce este „dincolo" de timp, în era mesianică. Abia Sabatul final va deveni o „prăznuire fără de sfârşit" şi va plini Sabatul lui Dumnezeu şi toate praznicele sabatice ale lui Israel în lume. Daca ziua istorică a Sabatului este „visul de desăvârşire", tot aşa este cu siguranţă acest Sabat veşnic, mesianic, nimic altceva decât „desăvârşirea visului" lui Israel.

Asupra acestui fapt dă mărturie şi *speculatia apocaliptica* a celor *şapte ere ale lumii*. În conformitate cu Dan. 9, 24-27 mărturiseşte „Sanhedrinul babilonic 97 a" despre un „Sabat al lumii" tocmai în ultima era a acesteia. Fragmentul slav „Enoch 33,1s.u." duce mai departe aceste reprezentări. La şcoala lui Ilie a fost predată învăţătura conform căreia, „există trei ere: două mii de ani de haos, două mii de ani de Tora, două mii de ani ai lui Mesia şi apoi sfârşitul: lumea care va fi doar un Sabat, liniştea vieţii veşnice." Această focusare mesianică a istoriei

[17] Fr. Rosenzweig, *op. cit.*, p.68.

asupra sabatului final a avut urmări importante asupra teologiei creştine în Evul Mediu şi prin *Joachimo da Fiore* a imprimat conceptul de mesianism din gândirea modernă europeană.

§ 5. Iisus şi Sabatul

Poziția lui Iisus față de porunca Sabatului şi față de „halacha"-ul rabinic al Sabatului este tratat în teologia neotestamentară şi în hristologia dogmatică în capitolul „Iisus şi legea Vechiului Testament"[18]. Ca şi bază a textului sunt preluate în mod normal discuțiile lui Iisus referitoare la Sabat din evangheliile sinoptice, prin care poziția specială a acestuia este justificată: „Iisus calcă Sabatul printr-un comportament demonstrativ."[19] „Iisus respinge 'halacha'-ul sabatic."[20]

Iisus vindecă în timpul Sabatului şi le permite ucenicilor Săi să smulgă spice. Ca şi fundamentare a acestei poziții, evangheliile mărturisesc: 1. „Sabatul a fost făcut pentru om şi nu omul pentru Sabat" (Mc. 2,27); 2. Fiul Omului este domn şi al Sabatului" (Mc. 2,28).

Faptul că „Sabatul este pentru om" şi nu invers, o declară şi exegeza rabinică. În cazul în care viața era pusă în pericol, precum în luptele duse în timpul macabeilor, exista o dezlegare formală față de obligativitatea ținerii Sabatului. Vindecările făcute de Iisus nu se încadrau însă la aceasta categorie a izbăvirii dintr-un pericol de moarte. Se pune atunci întrebarea: a aşezat Iisus porunca iubirii deasupra poruncii Sabatului, aşa dupa cum ar rezulta din Mc. 3,4? Fundamentează „porunca iubirii ca şi lege a vieții domniei Împărăției ...critica lui Iisus referitoare la dreptul lui Dumnezeu din vechiul eon", aşa după cum se exprima *Joachim Jeremias*?[21] Eliberează simpla „urmare a lui Iisus" de obligativitatea ținerii fiecărei porunci,

[18] Dăm aici ca exemplu J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. 1. Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh, 1971, p. 201 ş.u.; şi L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, 1978³, p. 144 ş.u.

[19] L. Goppelt, *op.cit.*, p.144.

[20] J. Jeremias, *op.cit.*, p. 201.

[21] J. Jeremias, *op.cit.*, p.198.

sau, aşa dupa cum se exprima *Leonhard Goppelt*[22], este ridicată această obligativitatae a Sabatului ca şi împlinire totală a cerinţei lui Iisus?

Este corect dacă se analizează poziţia lui Iisus referitoare la Sabat în legatură cu trimiterea Sa mesianică. Se intră însă pe o cale greşită dacă, în poziţia referitoare la porunca Sabatului, libertatea păgâno-creştină va fi înţeleasă prin prisma poruncii iudeo-creştine a ţinerii Sabatului. Minunează faptul că, „poziţia lui Iisus referitoare la porunca Sabatului" nu este fundamentată prin predicarea Sabatului mesianic, ci prin porunca iubirii sau prin urmarea Sa. Binevestirea pe care o aduce Iisus nu echivalează cu proclamarea unei etici înalte, ci cu anunţarea iminenţei Împărăţiei lui Dumnezeu, a cărei apropiere el o certifică prin semne ale timpului mesianic: „Orbii îşi capătă vederea şi şchiopii umblă, leproşii se curăţesc şi surzii aud, morţii înviază şi săracilor li se binevesteşte" (Mt. 10,7-8; 11,5-6). Dupa Lc. 4,18 s.u. activitatea publică a lui Iisus a început cu o vestire a Sabatului mesianic în Nazaret. Promisiunea din Is. 61,1-4 devine viabilă prin El: „Astăzi s-a împlinit scriptura aceasta în urechile voastre."[23] Daca se acceptă faptul că, vestirea lui Iisus referitoare la Împărăţia lui Dumnezeu instaurează Sabatul mesianic, atunci libertatea faţă de Sabat şi faţă de anul sabatic rezultă chiar din această împlinire a timpurilor de pe urmă. Iisus nu a încălcat pur şi simplu porunca Sabatului şi nici nu a tratat-o cu indiferenţă[24]. El nici nu a ridicat-o, astfel încât oamenii se aflau în faţa alternativei: Iisus sau iudaismul[25]. Libertatea pe care Iisus o proclamă vis-s-vis de legea iudaică nu este o alta, diferită de *libertatea* anunţată de profeţi şi diferită de de *timpul mesianic* aşteptat de Israel. Porunca Sabatului indică ea însăşi această libertate, precum porunca anului sabatic şi a anului jubiliar. Timpul mesianic împlineşte aceste porunci ale legământului de o aşa manieră, încât acest lucru nu ar fi posibil în timpul istoric. De

[22] L. Gopellt, *op.cit.*, p.146. Se ridica întrebarea, a cui alternativă ar putea fi aceasta.

[23] A. Trocmé, *Jesu Christ et la revolution non-violente*, Genf, 1961; J.H.Yoder, *Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes*, Maxdorf, 1981, *Kap. 3: Die Bedeutung des Jubeljahres*; compară şi W. Grimm, *op. şi loc.cit.*

[24] H. Braun, *Jesus*, Stuttgart, 1969, p.84.

[25] L. Gopellt, *op.cit.*, p. 146.

aceea, toate restricţiile etice şi cultice precum şi particularităţile exegezei sabatice dispar în timpul mesianic. Iisus nu a vestit o libertate păgâno-creştină a Sabatului, ci împlinirea mesianică a „visului de desăvârşire” israelit. El nu a făcut din cult şi din porunca religioasă ceva profan şi nici nu a abrogat Sabatul în favoarea operelor de caritate şi a zilelor de lucru, ci a ridicat aceste zile de lucru în acea sărbătoare mesianică a vieţii, a cărei pregustare unică o reprezenta chiar Sabatul lui Israel. Sub mantia propovăduirii lui Iisus referitoare la apropierea Împărăţiei viaţa întreagă se preschimba într-un praznic sabatic.

§ 6 Duminica: Sărbătoarea începutului

Rădăcinile zilei creştine de sărbătoare ajung până în creştinismul primar. Atunci, însă, această zi nu avea un nume propriu, ci era socotita şi înţeleasă, dupa împărţirea tradiţională iudaică, ca fiind „prima zi a săptămânii” (Apoc. 20,7; I Cor. 16,2; Mc. 16,2; In. 20,1.19). Noua denumire de „ziua Domnului” (Apoc. 1,10; Did. 14,1; Ign.Magn. 9,1) a apărut, probabil, pentru prima dată în Siria. Neobişnuita expresie „ziua a opta” (Barn. 15) a fost folosită mai întâi în secolul al II-lea[26]. Denumirea aceasta rezida în antichitatea romană târzie a aşa-numitei „săptămâni planetare”, şi era folosită în acest sistem cu referire specială la cea de-a doua zi, care era închinată cultului soarelui. Sub influenţa cultului lui Mithra, această zi a fost ulterior socotită ca fiind, de fapt, „prima zi a săptămânii”[27].

Într-adevăr, astăzi este unanim acceptat faptul că, sensul originar al zilei de sărbătoare creştină rezidă, de fapt, în celebrarea Învierii Domnului. H. Riesenfeld şi W. Rordorf au arătat că, fundamentarea celebrării Duminicii pe baza Învierii Domnului în această zi, se relizează abia în secolul al II-lea. Începuturile serbării zilei creştine de odihnă sunt neclare. Ziua creştină de odihnă nu se înrădăcinează în Sabatul iudaic, nu este un „Sabat creştin” şi nu poate fi înţeleasă nici ca împlinire a

[26] W. Rordorf, *op.cit.*, p. 15.
[27] E. Hertzsch, *Art. Sonntag*, RGG^3 III, VI, 104-142. Vezi, de asemenea, şi W. Nagel, *Geschichte des christlichen Sonntags*, Berlin, 1970^2.

celei de-a patra porunci. Pe de altă parte, nu se poate afirma însă nici că Biserica a preluat Duminica păgână, umplându-o numai cu un alt conţinut. O atare preluare şi-ar putea găsi, eventual, ecoul, numai într-o adopţie târzie în cadrul Imperiului Roman.

Începuturile trebuie căutate, însă, în iudeo-creştinismul primar. Se poate afirma împreună cu H. Riesenfeld că, iudeo-creştinii şi dupa convertirea lor au continuat să ţină legea mozaică şi, deci, Sabatul. Mai departe, se poate accepta şi faptul că, aceştia, seara, după celebrarea Sabatului iudaic s-au adunat şi separat, în casele lor, ca şi comunitate creştină[28]. Această seară, precum susţine W. Rordorf, a jucat un rol decisiv pentru „masa" ucenicilor, „mâncată" în prezenţa în Duh a Domnului Celui Înviat. Şi în comunităţile întemeiate de Sf. Apostol Pavel, „frângerea pâinii" avea loc în această seară. În dimineaţa zilei care urma după această seară, se săvârşeau botezurile, care, aşa dupa cum crede Rordorf, erau puse în legătură cu „cea de-a opta zi". Indiferent cum s-ar judeca această reconstrucţie istorică, este cert că, ea are, totuşi, o strânsă legatură şi cu celebrarea iudaică a Sabatului şi cu serbarea propriu-zisă creştină, fără ca să se acrediteze însă ideea, că o serbare ar impideca-o pe cealaltă într-o măsură oarecare.

Ruperea sărbătorii creştine de Sabatul lui Israel are, de asemenea, o istorie mai lungă, şi poate fi reconstituită doar cu dificultate. Un rol important îl joacă în această istorie Ştefan şi cercul celor şapte, al aşa-numiţilor elenişti. Predicţia lor referitoare la distrugerea Templului şi pretenţia lor referitoare la libertatea faţă de legea mozaică (F.Ap. 6 si 7, în chip special 6,14) au declanşat conflictul cu această lege mozaică în cadrul creştinismului timpuriu. După Sinodul Apostolic (F.Ap. 15; vezi şi Gal. 4,8-10; Col. 2,16 s.u), păgânii nu au trebuit să devină mai întâi, din punct de vedere religios, iudei pentru a putea deveni creştini. Ca şi creştini, ei nu au fost obligaţi să respecte şi să practice Legea şi circumcizia şi, deci, prin urmare, nici Sabatul. Iudeo-creştinismul şi creştinismul preluat de păgâni se deosebesc unul faţă de altul prin poziţia pe care o adoptă faţă de Lege. Chiar şi Apostolul Pavel le tratează în chip diferit, însă libertatea iudaico-mesianică raportată la Lege va deveni

---

[28] H. Riesenfeld, *op.cit.*, p. 210 ş.u.

din ce în ce mai mult înlocuită și determinată de libertatea creștinismului preluat de păgâni și de poziția lui față de Lege. Prin aceasta ajunge ziua de serbare creștină să se despartă de Sabatul lui Israel și să se stabilizeze în sine însăși, mai ales odată cu nașterea numeroaselor comunități creștine care țin această zi și o celebrează.

Din punct de vedere istoric, aceste „așezări în sine", aceste „independentizări" a zilei creștine de praznic și mai apoi a înlocuirii Sabatului lui Israel prin ea, trebuie înțelese ca fiind, de fapt, delimitarea creștinismului de iudaism, sau, mai precis, ca semn al sfârșitului determinării creștinismului de o anumită concepție iudeo-creștină[29]. Răscoala lui Bar-Kochba din anul 132 până în anul 135, distrugerea Ierusalimului în timpul împăratului Hadrian, precum și interdicția dată de el referitoare la respectarea prescripțiilor Legii în cadrul Imperiului Roman, sunt evenimentele cele mai importante care au contribuit și ele la aceasta. Acum a devenit serbarea Duminicii drept semn de recunoaștere al creștinilor și, totodată, semnul distingerii lor față de iudaism, tocmai pentru a nu cădea sub incidența a ceea ce era „fiscus judaicus" și pentru a scăpa și de eventualele represiuni pe care ar fi trebuit să le sufere pentru aceasta din partea statului. În Imperiul Roman, Sabatul a fost, treptat, degradat chiar la statutul de zi de post antiiudaic. Tot acum, Învierea Domnului a devenit fundamentarea de bază a celebrării zilei de sărbătoare creștină, așa dupa cum o mărturisesc, de altfel, multe dintre explicațiile teologice și ale papilor din această perioadă. Preluarea poruncii ținerii Sabatului iudaic și transformarea sa într-o poruncă a sfințirii Duminicii creștine, are loc abia în legiferarea inițiată prin dorința împăraîilor creștini. Data de 3 martie 312 poate fi socotită drept „ziua de naștere" a Duminicii ca zi de odihnă: „Împaratul Constantin, către A. Helpidius. Toți judecătorii, populația orașelor precum și întreaga activitate de breaslă (artium officia cunctarum), trebuie să se odihnească în chip liber în preacinstita zi a Soarelui."[30]

[29] În mod detaliat despre acest aspect a se vedea S. Bacchiocchi, *Antijudaism and the Origin of Sunday*, The Pontifical Gregorian University Press, Rom, 1975.

[30] Citat dupa W. Rordorf, *op.cit.*, p.160. Edictul continua în felul urmator: „Agricultorii, de asemenea, trebuie să se odihnească în chip liber și neîmpiedecați de la prelucrarea pământului, căci adesea se întâmplă că, nici o zi nu este mai potrivită, pentru ca sământa cerealelor să fie încredințată brazdelor și mlădițele viței de vie să fie încredințată gropițelor. Iar aceasta să

În lumina specificării teologice, trebuie ca vis-a-vis de dezvoltarea istorică a Duminicii creştine să se reţină şi legatura acesteia cu Sabatul lui Israel, din cauza ameninţării cu păgânizarea a zilei de prăznuire creştină. Duminica creştină nu dizolvă, de altfel, Sabatul lui Israel şi nici nu are voie să-l înlocuiască. Suprapunerea poruncii ţinerii Sabatului asupra Duminicii creştine este, din punct de vedere teologic, fals. Ziua de prăznuire creştină trebuie privită, cel mult, ca fiind o extindere mesianică a Sabatului lui Israel. „Visul desăvârşirii" aşteapta desăvârşirea acestui vis.

Chiar fundamentarea zilei de prăznuire creştină drept zi a Învierii lui Hristos şi, prin aceasta, drept „zi a Domnului", anticipează nu doar odihna Sabatului timpurilor de pe urmă, ci şi începutul „noii creaţii". Noua creaţie începe, conform concepţiei creştine, odată cu Învierea lui Hristos din morţi, căci „noua creaţie" este lumea învierii morţilor. Dacă se priveşte prin intermediul Sabatului lui Israel asupra lucrurilor creaţiei lui Dumnezeu şi asupra săptămânii lucrătoare a oamenilor analizându-le, se poate face acelaşi lucru şi cu sărbătoarea Învierii, privindu-se în viitorul unei noi creaţii. Dacă Sabatul lui Israel conferă o participare la odihna lui Dumnezeu, atunci sărbătoarea Învierii conferă, la rândul ei, participare la puterea noii creaţii a lumii. Este Sabatul lui Israel prin excelenţă o zi comemorării şi a mulţumirii, atunci este şi sărbătoarea creştină a Învierii prin excelenţă o zi a începutului şi a speranţei. Cu o accentuare specială, *Fr. Rosenzweig* remarcă în acest sens următoarele: „Creştinul este veşnicul începător; finalizarea nu îi este

---

se săvârşească, pentru ca, nu cumva, din pricina impulsului de moment, şi despărţiţi în chipul acesta şi de pronia cereasca, această zi să se piardă." – Ideea de a înlocui Sabatul iuadic cu Duminica creştină, este parte a impregnării hiliaste a ceea ce se numea *Sacrum Imperium*: Aşa-numita *polita Moysi* va fi înţeleasă ca umbra a Împărăţiei lui Hristos. Împărăţia lui Hristos nu este Biserica creştină, ci „fiinţa" creştină comună a Imperiului creştin. Aceasta se vede şi în tipologia Sabat-Duminică, pe care *Eusebiu de Cezareea* o menţionează în al său comentariu la Psalmul 91. El suprapune porunca Legii lui Moise Imperiului creştin. În chip analog, va fi suprapusă şi determinarea preoţiei aaronite asupra preoţiei Bisericii imperiale constantiniene. Pentru un *iudaism* independent, de la sine înţeles, fie el în Israel ori în sinagogi, nu se mai găsea, astfel, nici un loc în acest imperiu creştin, aşa după cum lasă marturie şi legiferările împăraţilor Teodosie şi Iustinian. Acesta era *hiliasmul creştin*.

caracteristică, căci dacă începutul este bun, atunci totul va fi bun."[31] Nu degeaba este considerată ziua creştină a Învierii drept „prima zi a săptămânii". Fiecare săptămână va fi fundamentată în viziunea noii creaţii şi percepută cu speranţa Învierii şi a vieţii veşnice. În sfârşit, se poate afirma că, deşi, într-adevăr, Sabatul creaţional a fost pentru Dumnezeu cea de-*a şaptea zi*, el a fost pentru oamenii creaţi în ce-a de-a şasea zi, în mod sigur, *prima zi* pe care ei au experiat-o.

Dacă am „distribui" importanţa „desăvârşirii (plinirii)" şi a „începutului" în acest mod, legat aşadar, de „cea de-a şaptea zi" şi de „prima zi", atunci se poate afirma că, ziua desăvârşirii creaţiei este deschisă spre ziua noii creaţii, iar ziua ce-a dintâi anticipează ziua originară a desăvârşirii creaţiei. Vechea caracteristică creştină a zilei praznicului Învierii drept „cea de-a opta zi" indică Duminica creştină în legatura ei cu Sabatul lui Israel şi recomandă Israelului perspectiva – care, dupa modul de numărare, este, de fapt, imposibilă – asupra zilei noii creaţii.

Separarea *creştinismului* de *iudaism* şi, prin aceea, desconsiderarea şi descompunerea iudeo-creştinismului legată de ea, căreia, totuşi, creştinismul universal – aşa dupa cum arată şi scrierile Noului Testament – îi datorează originea sa, a determinat ca ziua praznicului creştin al Învierii să fie „Duminica" şi, prin aceasta, să fie într-un mod hotărâtor „păgânizată". Dacă se va dori ştergerea acestei păgânizări, atunci va trebui, iaraşi, ca „ziua creştină a

[31] Fr. Rosenzweig, *op.cit.*, p. 127.

* Este foarte dificil de tradus în limba română jocul de cuvinte „Sonn*abend*" – „Sonn*tag*", posibil în limba germana, pierzându-se, involuntar, din semantica şi sensul textului originar. Dintre variantele „seara Duminicii" sau „seara Soarelui", respectiv „ziua Soarelui" sau „ziua Duminicii" – rădăcina „Sonn-" provenind de la substantivul de genul feminin „die Sonne" (= soare) –, am optat pentru varianta „seara Duminicii", pe care am stilizat-o şi transformat-o în „amurgul Duminicii", exprimând, dupa părerea mea, mult mai bine ideea „revărsării" în liniştea sabatică, contopirea cu aceasta a Duminicii. Aceasta, din punct de vedere liturgic, începe sâmbata seara şi astfel, are loc „revărsarea" în liniştea sabatică – aflată la final din punct de vedere cronologic – a ceea ce ar trebui să fie „dimineaţa timpurie a Duminicii" care, astfel se transformă în „seara sau amurgul" aceșteia, precedând, în modul acesta, „ziua" propriu-zisă a Duminicii – şi aceasta doar în conformitate cu „dialectica" şi „logica" creaţiei („seară-zi") – şi nu urmând „logicii", respectiv „dialecticii" profane („zi-seară") (n.trad.).

Domnului" să fie alipită la Sabatul lui Israel. Aceasta ar fi, de fapt, o modalitate de sfinţire a Sabatului.

De aceea, ar fi potrivit ca, în practică, înaintea „zilei Duminicii"*, să i se permită „amurgului Duminicii" să „se reverse" în liniştea Sabatului. Privegeherile din acest „amurg" al Duminicii (deci, strict cronologic, sâmbătă seara târziu, în noapte, spre Duminica), care sunt săvârşite şi celebrate în multe comunităţi, la care participă mulţi creştini, poartă în sine, mai mult sau mai puţin conştient, ceva din „liniştea" şi „fericirea" Sabatului lui Israel: după munca de o săptămână se „revarsă" totul în(tru) liniştea prezenţei lui Dumnezeu. În această seară se poate simţi ceva din „plinirea" dumnezeiască a creaţiei. Celebrarea liturgică din dimineaţa propriu-zisă a Duminicii, săvârşită în chip deplin în lumina libertăţii Învierii lui Hristos, ar putea, atunci, să fie celebrată pentru „noua creaţie". Întru aceasta ar trebui extinsă speranţa mesianică, care înnoieşte viaţa. Duminca ar redeveni, astfel, ziua autentică a *praznicului creştin al Învierii*, dacă, în prealabil, în „pre-seara" zilei („amurgul Duminicii" – n. trad.) ar putea fi celebrat un *Sabat creştin*.

Ziua noii creaţii anticipează şi „ziua ecologică de odihnă" a creaţiei originare, dacă această noua creaţie este desăvârşirea creaţiei originare şi nu distrugerea ei.

Ziua ecologică de odihnă trebuie să fie o zi fără „poluare", fără „circulaţie auto", tocmai pentru ca şi *natura* să poată celebra Sabatul propriu. Creştinismul celebrează praznicele mesianice ale iconomiei lui Hristos, necunoscând un „praznic al creaţiei"[32]. Iudaismul celebrează şi el propriile praznice, însă, mai întâi de orice, celebrează Sabatul creaţiei. Este necesar şi este chiar timpul, ca şi creştinismul, în această criză ecologică a lumii contemporane, să se reculeagă în baza acestui *Sabat al creaţiei*.

---

[32] În anii din urmă a fost introdusă în calendarul ortodox prin strădaniile Patriarhului ecumenic Bartolomeu I al Constantinopolului „sărbătoarea creaţiei" prăznuită la 1 septembrie, ziua de început a anului liturgic ortodox, recuperând sensurile profunde ale teologiei creaţiei specifice cugetării patristice dar şi preocupările ecoteologice contemporane (n. ed.)

SIMBOLURI UNIVERSALE

Simbolurile sunt, în funcţie de forma lor, imagini, parabole şi expresii figurate. Pentru a ne putea orienta în diferite domenii, de care nu putem face abstracţie, ne folosim de imagini ale diferitelor experienţe care ne-au marcat, şi le transpunem în situaţia dată. Dar, pentru ca în general, în fiecare experienţă „vie" şi unică este prezentă viaţa în ansamblul ei şi, în fiecare impresie trăită a unui obiect se află lumea întreagă prezentă într-un chip inexprimabil, se poate afirma că, la orientarea ce are loc în „vastitatea" lumii prin simboluri diverse, nu se poate vorbi cu adevarat despre o „transpunere", ci despre o accentuare în cadrul experienţelor singulare a dimensiunii acolo cooptate a întregului „relativ" al vieţii, şi depre o accentuare a lumii proprii, specifică acestei experienţe. Fiecare *experienţă* care ne este proprie, cuprinde în sine un orizont de sens, fără de care nu putem percepe această experienţă. Acest orizont, se arată spre a fi văzut, şi aceasta în adevăratul sens al cuvântului, în experienţa respectivă, însă nu se contopeşte cu aceasta. El este elementul transcendent al experienţei unice. Simbolurile reprezintă pentru fiecare experienţă tensiunea inerentă a determinării şi nedeterminării, a particularităţii şi totalităţii, a prezentului şi viitorului, iar în această tensiune se fundamentează şi excedentul semnificaţiei experienţei cu pricina. Prin mişcarea a ceea ce se numeşte „plurisemnificaţie", simbolurile se dovedesc a fi nu doar

simple efective de acţiune, ci ele determină în chip liber experienţele. Simbolurile nu definesc, ci „dau de gândit" şi invită spre descoperiri noi. Ele trebuie înţelese ca iniţiative ale proceselor de cunoaştere şi interpretare[1]. Simbolurile nu pot fi „fabricate". Ele pot fi descoperite numai, căci sunt prezente în toate limbile şi în toate tradiţiile conştiinţei. Există *modele fundamentale*, care orientează viaţa umană şi se raportează mereu la limbaj, reglând inconştientul. Imagini care marchează sufletul în adâncurile lui, sunt numite de noi *arhetipuri*[2]. Fiecare arhetip are propria sa lume de *simboluri* şi propriul său tezaur de *imagini* şi de posibile *expresii figurate*. Un arhetip este o anume dispoziţie a sufletului, care produce şi ordonează reprezentări, care îşi împropriază o anumită experienţă,dându-i expresie.

În acest sens, vom trata în acest capitol câteva simboluri universale arhetipale, comparându-le. Modul lor de enumerare propus aici, nu reflectă o anume evoluţie istorico-culturală. Se urmareşte, cel mult, ca simbolul biblic al *lumii ca şi creaţie a lui Dumnezeu* să poată fi comparat cu alte simboluri, în raport cu care să fie mai apoi analizat critic[3]. Compararea simbolurilor va fi facută în perspectiva mesianică şi nu este de natura istorico-religioasă pură. Se va arăta, unde simbolurile universale creştine au preluat alte simboluri universale, trasnformându-le.

---

[1] Încerc aici să operez cu conceptul de simbol dezvoltat de Paul Ricoeur. Vezi pentru aceasta P. Ricoeur, *Les conflits des interprétation. Essais d'hermenetique*, Paris, 1969.

[2] C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, Studienausgabe, Olten, 1971, p. 46 ş.u. Vezi şi K. Mann, *Schöpfungsmythen. Vom Ursprung und Sinn der Welt*, Stuttgart, 1983.

[3] J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, London 1966, p. 200 s.u. început să lucreze cu două „models of creation", adică cu „making" şi „emanation". A. Peacocke, *Creation and the Word of Science*, Oxford 1979, p. 38 ş.u. şi p. 104 s.u. a extins aceste modele înspre categoriile „joc", „muzică" şi „dans". În ceea ce mă priveşte, voi încerca mai departe, să operez cu mai multe modele, pentru a depăşi unilateralitatea modelului „lumea ca operă a lui Dumnezeu".

§ 1. Marea mumă a lumii

Mărturiile cele mai timpurii ale culturii umane şi ale religiei sunt caracterizate într-un mod neechivoc de o caracteristică matrifocală sau matricială[4]. Divinul şi misterul vieţii au fost venerate în figura mamei. Culturile timpurii, pe baza cărora şi-au dezvoltat apoi culturile triburilor migratoare indo-germanice din Grecia, Mesopotamia, Persia şi nordul Indiei formele lor de viaţă patriarhală, au fost, iniţial, impregnate de religii cu caracter matriarhal. Sub diferite denumiri, a fost venerată în intregul bazin mediteranean „muma lume", „regina cerului" şi „muma pământ"*. Istoriile despre creaţie ale Vechiului Testament au luat naştere ca polemici îndreptate împotriva cultelor matriarhale canaaniite, pentru ca prin ele să se impună credinţa iahwistă patriarhală[5]. Ce fel de simboluri universale arhetipale se ascund, însă, în spatele acestor culte timpurii matriarhale?

Simbolului „mama lume" îi este proprie reprezentarea despre lume ca „om mare", iar omului îi este proprie reprezentarea ca şi „lume mică": lumea – un *macroanthropos*, iar omul – un *microcosmos*. Oricare formă de viaţă umană provine din mama şi se menţine prin ea. De aceea, întreaga lume are imaginea unei mame. Toate vieţuitoarele sunt aduse la viaţă de „mama lumii" şi sunt hrănite de ea. Ea este omul cosmic primordial. Triburile indice preariane Jaina au

---

[4] E. Neumann, *Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten*, Zürich, 1956; J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, p. 175, Frankfurt 1975; E. O. James, *The Cult of the Mother Goddess. An Anthropological and Documentary Study*, New York, 1959; R. Patai, *The Hebrew Goddess*, Philadelphia, 1967; H. Göttner-Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros*, München, 1980; D. Wolkstein/S. N. Kramer, *Inanna, Quenn of Heaven an Earth. Her stories and hymns from Summer*, San Francisco, 1983.

* Din nefericire, prin traducere se pierde din valoarea semantică a originalului „Mutter Erde", expresie în care substantivul feiminin „die Erde" (= pământul) se acordă în gen cu substantivul feminin „die Mutter" (= mama). În limba română substantivul „pământ" este de genul neutru (n.trad.).

[5] M. Stone, *When God was a Woman*, New York, 1978; R. Ruether, *New-Woman Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York, 1975.

perceput universul în figura unei ființe umane colosale: „mama pământ"[6]. Acest univers este o ființă umană cosmică, al cărei organism este populat de viețuitoare nenumărate: în partea capului se află regiunile cerești, partea pământului se situează în trup, spațiul vital al omului este mijocul, iar părțile de dedesubt ale imaginii lumii sunt atribuite iadului. Cerul înstelat, care se situează deasupra pământului este reprezentat de calota superioară craniană. Intrarea în iad este ceea ce se numește *anus mundi*. În funcție de raportarea lor la lume, oamenii urcă înspre cer sau coboară înspre iad. E adevarat însă, că, dupa învățătura culturii Jaina, omul cosmic are un caracter androgin, iar reprezentarea conferită lui de către asceții Jaina, este o figură masculină. Totuși, din punct de vedere arheologic, se recunoaște în această reprezentare figura *mamei lume*. În ea se oglindește și experiența timpurie a fiecărui copil al oamenilor, ea nefiind altceva, decat experiența sălășluirii în sânul matern. În această reprezentare rezidă simbolul mama = trup (corp) = vas = spațiu, întâlnit pretutindeni. Omul se simte *în lume* ca fiind acasă, precum embrionul în sânul matern. Lumea îl înconjoară și îl apără ca ăi pântecele mamei. Simbolul „mamei lume" nu cunoaște încă vreo polarizare sexuală. Toate reprezentările vieții sunt nașteri virginale, sau, mai exact formulat, nașterea viețuitoarelor nu are încă un raport cauzal cu actele de procreere. Resturi ale acestui simbol universal al „mamei lume" se găsesc în diverse expresii figurate, precum „ombilicul sau buricul pământului", „inima tuturor lucrurilor", „sânul pământului" și „anus mundi".

Simbolul *omului cosmic primordial* a fost preluat și de către creștinism și transformat. Punctul nemijlocit de legătură l-a constituit, probabil, cosmologia profesată de către Stoa, care a vazut în lumea *trupului* vizibil al divinității invizibile și în divinitatea însăși, *sufletul* invizibil al lumii vizibile. Ideea *omului cosmic* apare nu în simbolurile creației raportate la originea lumii, ci în reprezentările creștine despre mântuire,

[6] H. Zimmer, *Die indische Weltmutter*, Frankfurt, 1980; Idem, *Philosophie und Religion Indiens*, stw 26, Frankfurt 1979², p. 222 ș.u.: *„Omul cosmic"*.

ca şi scop sau ţel al lumii. Hristologia epistolelor către efeseni şi coloseni redau atât imaginea lui Hristos, capul Bisericii, cât şi cea a Bisericii ca şi trup al lui Hristos, suprapunându-le ideii de mântuire a universului[7]. În ceea ce este 'ανκεφαλείωσις των πάντων, Hristos devine capul întregului univers, iar universul întreg devine trupul Său. „Creaţia astfel impropriată, el o oferă Tatalui, în totalitatea acesteia, prezentându-se ca şi Dumnezeu înaintea Lui: universul rezumat în sine însuşi oglindeşte unitatea cosmosului, precum cea a unicului om, a lui Adam cel cosmic."[8] Raportul dintre Hristos şi Biserică va fi comparat cu raportul dintre barbat şi femeie (Efes. 5). Ca şi trup al lui Hristos, Biserica a fost mai târziu înţeleasă şi ca „mamă a credincioşilor". Devenind Hristos „cap al cosmosului", devine şi Biserica început şi sacrament al acestuia, fiind deja acum, în chip sacramental, mamă a cosmosului. Simbolul acesteia este chiar Maria, feciorelnica „Maică a lui Dumnezeu".

Simbolismul „cap-trup" este aici exprimat încă prin metafore masculino-feminine. Dacă însă cosmosul mântuit va fi caracterizat prin intermediul conceptului *anakephalaiosis* ca fiind „Adam cel cosmic", atunci este, de fapt, făcută referire la omul primordial, care nu era diferenţiat în masculin şi feminin. Simbolul primordial al „mamei lume" ca şi *om cosmic*, va fi în cadrul acestei reprezentări creştine clar dematriarhalizat, simbolisticii „cap-trup" fiindu-i proprie o caracteristică patrairhală. Reprezentarea lui *Hristos* ca *om cosmic* care va mântui lumea, depăşeşte diferenţierea de sexe şi o desfiinţeaza.

---

[7] H. Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg, 1966, p. 159 ş.u., p. 299 ş.u. În stilul său propriu, speculativ, J. T. Beck, *Die Vollendung des Reiches Gottes*, Gütersloh, 1887, p. 68 ş.u., a dezvoltat în cadrul hristologiei cosmice o reprezentare filosofico-naturală despre „purificarea şi rezidirea sistemului planetar al pământului".

[8] H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturghie*, Freiburg, 1941, p.270. Eshatologia „recapitulării" („Anakephaleosis") a condus în permanenţă spre o speculaţie „protologică" despre omul ceresc primordial, preexistent lumii. Ideea cabalistică despre „Adam Kadmon" i-a influenţat pe Osiander, Böhme, Oetinger şi pe alţi teologi evanghelici.

Conceptul despre lume, care rezultă pornind de la simbolul „mamei lume” şi ajungând la simbolul „omului cosmic” mântuitor – Hristos, are un *înțeles panentheistic despre aceasta*, ca şi mediu protector şi hrănitor divin pentru tot ceea ce este viu: „În El trăim şi ne mişcăm şi suntem” (F.Ap. 17,28).

Din punct de vedere ştiinţific natural, acest simbol universal vechi a condus spre ceea ce este deja cunoscut ca fiind „ipoteza Gaia”: toate formele superioare de viaţă de pe pământ se dezvoltă în multiplele medii ale sistemului pământului. Ca şi alte vieţuitoare pământeşti, şi omul aparţine acestui ecosistem înconjurător şi atotcuprinzător, biosferei, atmosferei sau, altfel spus, multiplului ecosistem al acestei planete, numită Pământ. *James Lovelock* şi *Lynn Margulis* au propus pentru explicarea acestor raporturi cosmice şi a condiţiilor vieţii umane, ca planeta însăşi să fie privită drept „un organism unic şi viu”, *în care* trăiesc oamenii, care sunt părţile sau madularele acestuia[9]. Prin această teză au valorificat elemente ale adevărului simbolurilor universale ca şi „Gaia”, „mama lume”, „mama pământ”.

§ 2. Pământul mamă

Simbolului „marea mamă” îi aparţine şi reprezentarea oarecum mai limitată a „mamei pământ” din multe locuri[10]. Adeseori, „mama pământ” este considerată a fi „atot-mama”, iar alteori este reprezentată faţă în faţă cu „tatăl cerului”. Devenind lumea unica o lume dublă formată din cer şi pământ, iar cerul şi pământul vor fi descrise apelându-se la metafore masculine şi feminine, atunci aceasta exprimă, probabil, trecerea de la cultura matrifocală la patriarhat.

---

[9] I. E. Lovelock, *Gaja. A New Look at Fife on Earth*, Oxford 1982; L. Margulis/D. Sagan, *Gaja and Philosophy*, in: *On Nature*, ed. L. Rouner, Notre Dame, 1984, p. 60-75.

[10] A. Dietrich, *Mutter Erde*, Berlin 1925[3]; M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen* I, Freiburg, 1978, p. 47 ş.u.: *„Frau und Vegetation”*.

Venerarea „atot-mamei pământ" a putut fi observată încă din străvechile ritualuri şi până în timpul nostru: nou-născuţii sunt puşi pe pământ şi preluaţi de către ea. Moaşele au fost denumite „mamele pământului". Când venea moartea, muribunzii erau luaţi de pe pat şi asezaţi pe pământ. Pe pământul din care omul provine trebuie să şi moară. Locul de sălăşluire al morţilor era „sub pământ". „Înmormântarea" celor decedaţi simboliza reîntoarcerea lor în sânul pământului. Aşezarea lor în poziţie de fetus în cadrul unei protuberanţe a mormântului, indică „reconversia" lor la stadiul de embrion în pântecele mamei. Naşterea din „mama pământ" şi reîntoarcerea „tanatică" întru aceasta aparţin concepţiei religioase despre naştere şi „re"-naştere. „Pământul este mama tuturor oamenilor, din care ei îşi au originea şi la care se reîntorc, pentru că dintru acest sân matern să fie şi pe mai departe născuţi spre viaţă."[11] Cercul lui „mori şi devii" are loc pe primitoarea şi re-născatoarea „atot-mamă pământ". Şi învăţătura filosofică a lui Platon despre „migraţia sufletelor" oglindeşte în sine, probabil, cultul mamei pământului.

Cultele mamei pământului au fost răspândite pretutindeni. În Olympia, Delfi, Dodona, Atena şi în multe alte locuri a fost venerată *Gaia* – „atot-mama pământ" (παμμάτηρ γή), „mama tuturor" (μάτηρ πάντων) – şi aceasta, înainte ca locurile cultuale să fie ocupate de religia „Apollo-Zeus"[12]. În Asia Mica era numită Istar, Astarte, Diana, în Egipt era asociată „atot-zeiţei" Isis, iar în Roma s-a menţinut venerarea „mamei telurice" chiar şi sub stăpânirea primară masculină, inscripţii ale mormintelor romane dovedind prezenţa cultului mamei pământului. Reprezentarea de tip „omphalos", care era proprie spaţiului mediteranean şi era prezentă atât în Mesopotamia cât şi în India, presupunea o premisă centralistă: totul dintr-unul. Tot ce e viu, e născut dintr-un unic sân matern şi creşte din ombilic, precum un embrion. Acest lucru îl indică şi simbolul florii de lotus.

---

[11] A. Dietrich, *op.cit.*, p. 32.

[12] M. Stone, *op.cit.*, p.11 ş.u.: „Who was she?"

Daca i s-ar pune „mamei pământ" în faţă un *tată ceresc*, atunci s-ar cunoaşte mai accentuat raportul dintre procreaţie şi naşterea vieţii. „Mamei pământ" îi este atribuit un rol de concepere şi de naştere. Atât în culturile europene, cât şi în cele hinduse şi americane, despre polaritatea aceasta se poate afirma: „soarele, tatăl meu – pământul, mama mea."[13] Poate fi afirmat însă şi reversul, precum în cazul venerării lui Nut, zeiţa cerului în Egipt: „cerul, mama mea – pământul, tatăl meu". În cadrul cultelor de fertilitate ale „mamei pământ", polaritatea aceasta a fost reprezentată într-o însoţire sacră.

Raportul dintre om şi pământ este prezent şi in tradiţiile biblice: „Adam" este „luat din pământ". El este „creatura telurică" primordială, înainte de a fi modelat ca bărbat şi femeie (Fac. 2,7)[14]. Cu toate acestea, pământul nu mai este „mama omului", ci numai materia pentru opera Creatorului. Monoteismul patriarhal al religiei iahwiste a zdrobit panteismul pământului printr-un concept creaţionist masculin. Desfăşurarea ordinii naştere, moarte şi renaştere se păstrează şi pe mai departe, însă subiectul este schimbat. De aceea, chiar astăzi, în formularele creştine ale riturilor de înmormântare se spune: „Din pământ eşti alcătuit, pământ vei redeveni, şi din acest pământ te va scula Hristos în ziua Judecăţii de Apoi." Şi simbolul bobului de grâu, pe care Pavel şi Ioan îl folosesc, presupune un cult al pământului: „Se seamănă întru stricăciune, înviază întru nestricăciune" (I Cor. 15,35 ş.u.). Reprezentarea iconică răsăriteană a Naşterii lui Hristos într-o peşteră, vrea, de fapt, să exprime faptul că, Mântuitorul se naşte în sânul matern al pământului. De altfel, lumea simbolului „mama pământ" este suprapusă întotdeauna „mamei Biserici": „sânul matern al Bisericii, unic făcător de fericire", îi renaşte pe credincioşi la viaţa cea nouă, şi aceasta de-o „manieră feciorelnică."[15] Cristelniţa este realizată în

---

[13] M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg, 1957, p. 81 ş.u.: *„Terra Mater"*, p. 85 ş.u.: *„Frau, Erde, Fruchtbarkeit"*.

[14] Acest lucru este demonstrat de exegeza lui Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, New York 1978, p.75 ş.u.

[15] S. Zeno, *MP LXI*, p. 476: „Fontanum semper virginis matus dulcem ad uterum convolate..."

forma unui pântece matern şi înțelească ca atare[16]. „Nu îl poți avea pe Dumnezeu ca Tată, fără a avea Biserica drept mamă. Din sânul ei suntem născuți, din laptele ei hrăniți, iar prin duhul ei însuflețiți", afirmă cunoscutul citat al Sf. *Ciprian al Cartaginei*[17]. Sunt însă acestea simboluri matrifocale ale femeii sau sunt ele deja *imagini patriarhale ale mamei*?

§ 3. Sărbătoarea cerului şi a pământului

„Ar fi foarte grosolan, daca prezenţa creştinilor şi a valorilor creştine nu ar fi percepute ca o apăsare, sub care orice eveniment sărbătoresc se îndreaptă spre diavol... Sărbătoarea este păgânismul *par excellence*", a afirmat oarecând Nietzsche[18]." El avea dreptate, afirmând că, „păgânismul" a fost şi este, într-adevăr, *religie a sărbătorii*, întrerupere a cotidianului, extaz a ceea ce este trecător şi joc al marii alternative la viața obişnuită[19]. E necesar, însă, ca creştinismul să distrugă acest sărbătoresc religos?

Însuşirilor exterioare ale praznicului religios îi aparțin „locurile sacre" şi „timpurile sacre"[20]. În templu se consacră acel loc în care zeii sunt prezenți. În templu lumea se deschide spre ceea ce e „deasupra"; de aceea, orice templu se află în „punctul central" al lumii, iar în cadrul praznicului templului, oamenii devin companioni ai zeilor. În timpurile de prăznuire se sfinţeşte şi timpul. Fiecare timp este „întrebuințat" şi „consumat". Timpul de celebrare însă, întrerupe timpul curgător şi îl regenerează. Fiecare timp de prăznuire reprezintă o întoarcere în originile timpului, şi de aceea devine timp primordial. În cadrul timpurilor de

---

[16] A. Dietrich, *op.cit.*, p.114.

[17] S. Cyprian, *De unitate eccl. c. 5.6*: „Habere iam non potest deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem... illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur."

[18] F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Fragment 916, 4.

[19] E. Hornung, *Geschichte als Fest*, Darmstadt, 1966.

[20] M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf, 1953; *Das Heilige und das Profane*, loc.cit., p.13 ş.u.

sărbătoare, oamenii devin nu doar casnici, ci şi *tovarăşi de timp sau contemporani ai zeilor.*

Însuşirilor interioare ale religiei sărbătoreşti „păgâne" îi aparţine repetarea şi reprezentarea devenirii primordiale a lumii, a ceea ce se numeşte *cosmogonie*. În cadrul sărbătorii (praznicului), va fi celebrată însăşi înnoirea vieţii. Timpul se înnoieşte, spaţiul se sfinţeşte, iar oamenii sunt renăscuţi din însăşi originile vieţii. În cadrul praznicului, veşnicia este experiată în forma unui prezent fără de sfârşit: „timp fără ţel" (Nietzsche) şi bucurie veşnică. Sărbătoarea este în chip fiinţial „extatică". Fiecare *mit cultual* relatează despre originea vieţii, actualizând, astfel, cosmogonia în cadrul istoriei. *Ritul cultual* imită devenirea fiinţială a lumii: „Noi trebuie să săvârşim ceea ce zeii au săvârşit de la începuturi."[21]

„Sărbătoarea cerului şi a pământului" reliefează *naşterea primordială a vieţii*, rezultată din „nunta" cerului cu pământul, din cea a soarelui cu pământul. Din această *hierogamie* (= însoţire sacră – n.tr.) îşi face apariţia şi fecunditatea (fertilitatea) pământului. Doar datorită faptului că pământul este mamă şi cerul tată, izvorăşte viata din această însoţire a pământului prin lumină şi ploaie. Aşa-numitele „culte ale fertilităţii" readuc în prezent şi conjură puterea de procreere a cerului şi bucuria „genezică" (născătoare, procreatoare) a pământului. Ceea ce era repudiat, ba chiar prigonit de către credinţa jahwistă din cadrul Vechiul Testament, ca fiind „prostituţie sacră" („templică"), erau, de fapt, ritualuri canaanite ale religiei „praznicale" ale fecundităţii „marii mame". Acestea nu au, însă, aproape nimic în comun cu ceea ce este desemnat în cadrul moralei creştine drept „prostituţie". Celebrarea în mod repetat în cadrul sărbătorii a ceea ce era fecunditatea pământului, ducea implicit şi la o „participaţie" a fecundităţii umane la aceste origini primordiale ale vieţii: „Eu sunt cerul, tu (eşti) pământul", îi spune mirele miresei, aşa după cum se relateaza în „Upanişade"[22]. Fiecare împreunare conjugală umana ia

---

[21] M. Eliade, *op.cit.*, p.36.
[22] M. Eliade, *op.cit.*, p. 40.

parte la *hierogamia* zeului cerului cu zeiţa pământului, prin aceea că o imită. Această împreunare primeşte, astfel, un sens cosmic şi, mai ales, aceasta se relizează în măsura în care oamenii experiază prin ea unitatea lor cu universul. În tradiţiile biblice acel „praznic al cerului şi al pământului" este anulat, de fapt transformat prin intermediul *Sabatului*[23].

Praznicul creştin este, în germenele lui, *sărbătoare a Învierii*[24]. Datorită acestui fapt, această celebrare eshatologică a noii creaţii a lumii preia atât elemente ale „praznicului păgân al cerului şi al pământului", cât şi elemente ale sărbătorii israelite a Sabatului, reorientându-le, însă, ăn perspectiva speranţei mesianice: Împărăţia lui Dumnezeu va fi prăznuită drept bucurie a nunţii (Mt. 22,2 s.u.; 25,1 s.u.), Hristos care vine va fi primit drept mire, Biserica îl întâmpină ca şi mireasa împodobită, haina de nuntă este asimilată credinţei pline de aşteptare întru nădejde, cina de nuntă devine o cină a bucuriei mesianice, iar viaţa veşnică dintru Împărăţia lui Dumnezeu va fi o nuntă fără de sfârşit.

Tradiţiile biblice preiau, deci, „praznicul păgân", nu îl distrug, ci îl redefinesc din perspectiva viitorului mesianic eshatologic.

§ 4. Lumea ca dans

Lumea ca dans şi *dansul ca simbol universal* reprezintă misterul multor ritualuri africane şi asiatice. Acest lucru este exprimat mai cu seamă şi într-un mod delicat în dansul lui *Shiva Nataraja* care, în cadrul hinduismului sud-indic, este venerat drept domn al dansurilor, precum şi creator şi distrugator al lumilor[25]. Dansul său este magic şi îl introduce

[23] Vezi pentru aceasta cap. al XI-lea.

[24] J. Moltmann, *Das befreiende Fest*, CONC(D) 10, 1974, p.118-124.

[25] A. K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva*, London, 1958; H. Zimmer, *Indische Mythen und Symbole*, Düsseldorf, 1981, p.168 ş.u.; A. Peacock, *op.cit.*, p.106 ş.u.: *„The dance of creation"*; Fr. Capra, *Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik – ein zeitgemäßes Weltbild*, München, 1983[6], care, face legătura între imaginea energetică a lumii, proprie fizicii

pe dansator într-un extaz, în care el va experia puteri divine şi va deveni una cu divinul. Dansul îl preschimbă pe dansator în chiar zeul reprezentat. În dansul lui Shiva Nataraja dansatorul devine un *dansator cosmic*. El concentrează în sine energiile divine, pe care le acordă, eliberându-le din sine, cu ritmurile dansului. În mişcările circulare rapide se manifestă puterile creaţiei, menţinerii acesteia, distrugerii şi neantizării lumii. Mâna dreaptă a lui Shiva ţine tobele cu care el indică tactul. Tonul emis de acestea simbolizează simultan eterul, din care se dezvoltă celelalte elemente ale lumii. Mâna sa stângă poartă o vâlvătaie (arzândă), simbolizând distrugerea lumii. Cu echilibrul ambelor mâini superioare este reprezentată opoziţia dintre crearea şi distrugerea lumii, cadru în care se desfăşoară şi dansul cosmic. Altfel spus: „Neîncetata aducere înainte împotriva nesăţioasei foame de distrugere, sunet contra focului."[26] Mâna dreapta inferioară se înalţaă spre a simula protecţie şi binecuvântare. Mâna stângă inferioară indică piciorul stâng ridicat, care simbolizează mântuirea. Cu piciorul drept, Shiva stă pe trupul culcat al demonului, simbolul orbirii şi al ignoranţei omului în raport cu viaţa cea adevărată. Un cerc format din lumini şi flame îl înconjoară pe zeul dansator. Acesta indică ritmul, care purcede de la dansatorul cosmic, de la dansul naturii, rezultat din mişcarea ei de către zeu. Dansul acesta învolburat al membrelor, contrastează cu chipul nemişcat, suveran, liniştit şi de stăpânitor al zeului dansator. Veşnicia oglindită aici, determină un dans al timpului. Chipul relaxat aduce membrele intr-o miscare impatimita.

Dansul cosmic al lui Shiva prezinta cinci activităţi divine: creaţia, menţinerea ei, distrugerea, acordarea liniştirii şi mântuirea. „Creaţia rezultă din ritmul tobelor, menţinerea acesteia din mâna speranţei, iar din foc iasă distrugerea, în timp ce piciorul ridicat al dansatorului aduce libertatea."[27] În

moderne, cu simbolul „dansului cosmic" al misticii răsăritene, proprie, de altfel, şi filosofiei indiene si chineze.

[26] H. Zimmer, *op.cit.*, p.170.

[27] A. K. Coomaraswamy, *op.cit.*, p.56.

conformitate cu această reprezentare, Shiva este prezent pretutindeni unde viaţa se descoperă ca ritm vivificator: în bătaia pulsului sângelui, în respiraţia plămânilor, în ciclul zi-noapte, în manifestarea apei, în vibraţia tonurilor şi a undelor. „Piciorul dansând, sunetul clopotelor, muzica şi multitudinea paşilor de dans – găseşte-le în tine însuţi şi, atunci, vor cădea lanţurile tale."[28]

Dansului lui Shiva îi este atribuită o triplă însemnătate: 1. Jocul său ritmic este izvorul tuturor mişcărilor din univers; 2. Intenţia dansului său rezidă în mântuirea sufletelor din amăgirea iluziilor; 3. Locul dansului este centrul universului – în inima fiecărui om. Shiva dansează cu lumea din plăcere, din bucuria propriu-zisă faţă de dans, din belşugul energiilor sale şi din zburdălnicia curajoasă a desăvârşirii sale. „El este dansatorul, el este dansul şi, tot aşa, ceea ce se va dansa (coregrafia-n. tr.), este tot el."[29]

Ceea ce este deosebit în această metaforă a dansului, este legatura dintre spaţiu şi timp, realizată prin intermediul ritmului. În vibraţiile ritmice şi în mişcările paşilor de dans, spaţiul va primi un sens temporal, iar timpul unul spaţial. În mişcările dansului, antiteza se va unifica, iar unitatea se va separa. Unificarea şi separarea se preschimbă reciproc una în cealaltă şi, prin aceasta, ele devin una. În ritmurile dansului, contradicţiile se împacă şi, astfel, în energiile pulsânde şi dansânde ale lumii, pământul şi cerul, veşnicia şi timpul, viaţa şi moartea devin una. Şi această unitate va fi reîmpărţită în veşnicie şi timp, în cer şi pământ, în viaţă şi moarte. Simbolul lumii ca *dans cosmic* atenţionează că, misterul structurării materiei, precum, de altfel, şi cel al biosistemelor nu este altceva, decat *ritmul* însuşi, perceput ca timp structurat, pulsator. Reprezentările bioenergetice moderne se regăsesc în această tradiţie.

Vechiile tradiţii creştine ale Bisericii primare au preluat metafora „lumii ca dans" din cosmologiile antice, creând o legatură între aceasta şi reprezentarea eshatologică a „jocului

[28] Ibidem, p.70.
[29] Sri Aurobindo, apud. Coomaraswamy, *op.cit.*, p.86.

de dans ceresc". „Orice joc este, undeva, în adâncul ființei sale, un dans, o horă a adevarului."[30] În ritmul dansului se descoperă omul pe sine ca fiind complet. Din corporalitatea sa înrobită, se iveşte, astfel, trupescul mântuit. Eliberat de povara humusului, omul vibrează în hora cerească. Acest lucru este, însă, posibil, numai în măsura în care omul se prezintă pe sine însuşi în fața divinității. „A dezvălui" misterele neexprimabile este exprimat în greceşte prin termenul 'εξορχειστθαι, care înseamnă tot atât de mult ca şi „a dansa (total)" aceste mistere[31]. Pe pământ şi în cadrul timpului trecător, acest lucru este posibil numai cultic. Abia în veşnicie, în contemplația fericitoare a lui Dumnezeu, o să dispară opacul, iar omul, ieşind din misterul său, se va descoperi pe sine în fața lui Dumnezeu şi va începe, dansând, să i se „reveleze" acestui Dumnezeu. Logosul, care este dintru început la Dumnezeu şi care îşi prezintă în veşnicie entuziasmul său, este „prim-dansatorul sfânt în cadrul horei cereşti" a celor mântuiți. Acestea sunt cugetări şi imagini neoplatonice. *Plotin* l-a numit pe dansator a fi drept „o imagine a vieții". El şi-a dezvoltat cosmologia sa prin intermediul imaginii unui mare teatru al lumii: geneza şi modelarea cosmosului dintru ceea ce este „unul", trebuie să se asemene unei drame, în care contradicțiile sunt armonizate, iar diferitele clase de elemente sunt aduse prin ordonare în proporții simetrice şi ritmice. Dansul sacral este reprezentat de imitarea corporală şi de participarea plină de viată la acele trepidații, pe care divinul le imprimă cosmosului. Veşnica armonie dintre divin şi cosmic îşi găseşte congruența ei în armoniile generate între om şi natură, precum şi între trup şi suflet, prin intermediul dansului. Stelele reprezintă, aşa după cum afirmă pitagoreicii, corurile cosmice de dans; sufletul, care îşi găseşte locul fericirii în stele, va dansa veşnic într-o horă a astrelor.

---

[30] H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln, 1952, p.59 ş.u.

[31] H. Rahner, *op.cit.*, p.60.

Astfel de imagini sunt preluate şi de *Sf. Grigorie de Nyssa*, atunci când descrie starea primordială şi mântuirea, prin intermediul metaforelor legate de dans:

„Odinioară a fost un timp, în care fiece creatură înzestrată logosofic se prindea într-un unică horă, aţintindu-şi privirea asupra prim-dansatorului corului. Şi, în această armonie, în care orice putere de mişcare provine de la la primul dansator şi mai apoi la toţi prin intermediul legităţii, aceste creaturi se încolăcesc în hora lor... Şi se va întâmpla aceasta: iarăşi vei fi rânduit în hora duhurilor angelice."[32]

Într-o reprezentare identică a lumii îşi are obârşia şi imnul pascal al lui Hippolyt:

„O, prim-dansatorule din hora mistică! O, praznic duhovnicesc de nuntă! O, Paşti dumnezeieşti, noua sărbătoare a tuturor lucrurilor! O, adunare cosmică prăznuind, o, bucurie a universului, o, plăcere şi entuziasm prin care moartea cea tenebroasă a fost zdrobită! Şi poporul, care era dedesubt, înviază din morţi şi vesteşte plinirea acolo sus: corul pământului se întoarce."[33]

Fra Angelico a redat în fresca sa din catedrala San Marco din Florenţa, *dansul îngerilor* dimpreună cu cei mântuiţi în paradis, pe drumul extatic, a ceea ce se numeşte *visio beatifica*. Cunoscutul cânt *„The Lord of the Dance"* se bazează pe aceste metafore antice şi bisericeşti primare despre lume ca dans şi despre Logos ca prim-dansator, care imprimă lumii vibraţie. S-ar putea interpreta *perihoreza veşnică* a Trinităţii ca fiind un dans circular al tri-unului Dumnezeu, dans din care izvorăsc, precum un ecou, ritmurile specifice creaturilor care se întrepătrund.

În comparaţie cu Shiva Nataraja, se observă, totuşi, că, dansul creator, prin care este generată lumea, nu posedă o

[32] apud. H. Rahner, *op.cit.*, p.78.
[33] Ibidem p.76.

forță distrugătoare. De asemenea, poate fi observat și faptul că, „lumea ca dans" devine în cadrul tradițiilor creștine imagine a mântuirii și a slavei viitoare. Reprezentarea indiană a ciclului este, astfel, anulată, fiind introdusă o finalitate. Prin aceasta, simbolul câștigă o nouă conotație: „hora cosmică" a vieții și a morții se transformă în *dans mesianic* al vieții celei veșnice.

§ 5. Marele teatru al lumii

Și metafora spectacolului de teatru este una veche. Prin intermediul ei, lumea, viața și istoria au fost definite a fi drept un teatru al zeilor[34]. *Platon* a numit omul „o jucărie în mâna lui Dumnezeu; și aceasta este, într-adevăr, cel mai bun lucru care poate fi găsit la el". Lumea este teatrul, în care oamenii, conduși de Dumnezeu, își joacă rolurile atribuite, indiferent de faptul că ei ar fi sau nu de aceasta conștienți: – în dureri și-n bucurii, „tragedie și comedie a vieții" simultan[35]. Deoarece în societățile antice teatrul era forumul a tot ceea ce era public, tot ceea ce era mai important ca eveniment, a fost reprezentat în cadrul lui; nu doar jocuri și triumfuri, ci chiar și execuții. De aceea, *Sf. Apostol Pavel* a numit martiriul propriu apostolului drept „teatru" (priveliște) pentru lume (I. Cor. 4,9). *Clement al Alexandriei* a descris modul în care martirul creștin „primește în teatrul (priveliștea) lumii cununa biruinței". Începând de atunci, metafora „theatrum mundi" a devenit în tradițiile europene un bun universal. De la *Calderon* și până la *Hugo von Hofmannsthal*, „marele teatru al lumii" a devenit un „topos" ferm dramatic. Invers, și lumea însăși va fi mereu descrisă ca teatru, așa dupa cum Shakespeare se exprima în „As you like it": „All the world's stage..." Bărbați și femei, copii, tineri și bătrâni își joacă

---

[34] E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, München,1948, p.148 ș.u.: *„Schauspielmetaphern"*; R. Dahrendorf, *Homo sociologicus. Zur Kritik der Kategorie der soziallen Rolle*, Köln 1960, p.13 ș.u.
[35] Platon, *Leges 644 D; Philebos 50 B.*

rolurile şi nici nu se cunosc măcar unul pe celălalt. De îndată ce piesa se îndreaptă spre final, toţi vor fi identici în moarte.

Theatrum mundi poate însemna: oamenii sunt şi actori şi învaţă rolurile lor schimbabile, *fortuna*, zeiţa, sau un zeu conduc regia, iar cerul este publicul spectator.

Theatrum mundi mai poate însemna faptul că universul este teatrul, cosmosul este scena, vieţuitoarele sunt actorii, iar oamenii sunt spectatorii.

În sfârşit, *Theatrum mundi* înseamnă că lumea este *Theatrum gloriae Dei* (Calvin). Dumnezeu regizează drama slavei Sale, iar oamenii având rolul de spectatori sunt şi ei, la rândul lor, implicaţi în această regizare. Atunci, se poate afirma că, istoria universală, cu toţi actorii ei, este „sărbătoarea cu măşti a lui Dumnezeu"* (Luther). Precum într-un carnaval mascat, Dumnezeu se amestecă printre multele „larve" aflate în joc. „Persoanele" umane nu sunt altceva, decât rolurile nenumărate, pe care le interpretează însuşi Dumnezeu[36]. Ce înseamnă, deci, metafora „teatrul lumii" pentru înţelegerea conceptului de lume şi, implicit, al omului?

Oamenii trebuie să îşi *construiască* lumea vieţii lor. Dar, în munca prin care lumea este construită, oamenii se reliefează şi pe ei înşişi. Lucrurile de care se foloseşte omul, au pentru el nu numai o valoare de folosinţă şi întrebuinţare, ci, mai ales, ele au o valoare de reliefare. În tot ceea ce produce, omul se reliefează şi se descoperă pe sine însuşi, se face pe sine „privelişte". Orice raport cu lumea din cadrul relaţiilor sociale implică o autoraportare şi invers. De aceea, fiecare viaţă umană este o *viaţă* personală şi socială reliefată. Mai presus de orice, însă, încearcă, oare, oamenii să se

* Traducerea expresiei „Mummneschanz Gottes", folosită, de altfel, în germana de ev mediu, se dovedeşte a fi destul de dificilă. Echivalentul actual al acestei expresii ar fi, oarecum, „Maskenfest", deci un soi de „sărbătoare cu măşti", sau de „sărbătoare a maştilor", apropiat, mai ales, de ceea ce s-ar putea exprima prin formularea „pantomimi mascaţi".

[36] M. Luther, *WA 40 I, 463*: „omnes ordinationes creatae sunt dei larve, allegoriae, quibus rethorica pingit suam theologiam: sol alls Christum in sich fassen." Asemănător şi *WA 31 I, 436; WA Br 9,610.*

reliefeze pe sine însăşi? Îi va privi, oare, cineva? Se vor vedea ei, oare, aşa cum sunt?

Instanţa care momeşte şi provoacă oamenii pentru ca ei să se prezinte, să se reliefeze, transcende, evident, permanent, fiecare ciclu al vieţii şi fiecare mediu, căci acestea două sunt chiar cooptate în prezentarea, în reliefarea respectivă. Fără dimensiunea aceasta de transcendere, spectacolul ar înceta să mai fie ceea ce ce este, iar reliefarea vieţii nu ar mai fi o prezentare reflectată.

Dintr-o altă perspectivă, oamenii au, evident, senzaţia că, datorită subiectivitaţii lor, ei nu sunt decât figuri mărunte într-un spectacol grandios, care nu le ghiceşte gândul. În această reprezentare, nu auditoriul trandscende scena, ci regizorul este cel care transcende actorii săi. Aplicat asupra lumii acest lucru, poate fi întocmit urmatorul scenariu: Dumnezeu este autorul şi regizorul dramei lumii, iar oamenii sunt actorii săi nobili. Însă, ei nu îşi cunosc încă rolurile şi nu ştiu nici cursul reprezentaţiei. Daca lumea este scena acestei reprezentări divine, iar istoria este reprezentarea însăşi, atunci teatrul acesta al lumii nu are spectatori: Fiecare spectator a devenit actor. Totuşi, este omul în cazul acesta actor, sau doar o „jucărie plină de viaţă" (Plotin)? Interpretează el pur şi simplu „pe scândurile scenei, care reprezintă lumea", viaţa sa, sau viaţa divină se foloseşte de el într-un joc al dragostei? Sau şi aceasta nu poate să fie distins?

Vom încerca o interpretare teologică: Dumnezeu interpretează pe scena lumii piesa Sa, o piesă a dragostei Sale neobosite şi inventive. El interpretează în cadrul istoriei universale piesa îndurării Sale care, la timpul potrivit, se va descoperi întru libertatea tuturor creaturilor Sale. Daca Dumnezeu este cel care, de fapt, se descoperă pe sine pe scena lumii, atunci piesa devine cadrul autorevelaţiei Sale. El se va descoperi în toate creaturile Sale şi în toate rolurile pe care acestea le interpretează. Oamenii ilustrează imaginea Sa, strălucirea Sa, rolurile şi măştile Sale, „persoana" Sa în acest mare teatru al lumii. Descoperirea acestei „ascunderi" a Sa prin intermediul acestei autorevelări, reprezintă arătarea Sa în trup uman. În această descoperire, fiecare sens ascuns al

întregului şi, de asemenea, sensul ascuns al fiecărui rol uman, vor fi revelate. Prin intermediul acestei arătări a Sa în trup trebuie perceput şi ţelul şi finalul *marelui teatru al lumii*: dacă împărăţia slavei se va arata, atuci şi natura va fi adusă întru libertatea vieţii veşnice[37].

§ 6. Jocul ca simbol universal

Metaforele „teatrul lumii" şi „lumea ca dans şi muzică a sferelor" pot fi rezumate concentrativ în metafora *jocul ca simbol universal*. Această metaforă este atât de veche precum cultura umană însăşi şi îşi relevă până astăzi, pe diferite domenii, fecunditatea sa[38]. Noi ne vom concentra aici doar asupra conceptului de *interpretare a lumii*, care este conţinută în acest simbol.

„Cursul lumii este un copil care se joacă şi care, îşi aşează ici şi colo piesele sale joc; este un regat al copilului" a spus *Heraklit*[39]. Geneza promiordială a lumii şi ordinea tuturor lucrurilor în lume au caracterul unui joc. În stare de joc, zeii şi oamenii se introduc ei înşişi în ceea ce se numeşte „întreg" al lumii. În joc, lumea îşi descoperă frumuseţea ei. Precum un joc, lumea pluteşte deasupra abisului. De aceea, stăpânirea universală îi aparţine copilului. Într-o Înţelegere filosofică modernă, această interpretare înseamnă: „Lumea este fără fundament. Deoarece noi suntem deschişi lumii şi, deoarece, în această deschidere spre lume a existenţei umane totul se învârte în jurul unui concept raportat la lipsa de

---

[37] Pentru diferitele perspective ale acestui aspect menţionat, să se vadă J. Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg, 1956; E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart,1960; G. Gilg, *Das Spiel Gottes mit der Welt. Aspekte zum naturwissenschaftlichen Weltbild*, Stuttgart, 1967; J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, München, 1981[6]; M. Eigen/R. Winkler, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, München, 1975.

[38] Vezi pentru aceasta capitolul al II-lea § 3.

[39] Heraklit, *Fragment 52 (Diels)*.

fundament a „întregului", noi putem să jucăm."[40] Doar în stare de joc, poate omul să rețină contingența fundamentală a lumii și să îi corespundă acesteia. Numai aflat în stare de joc, omul își manifestă libertatea proprie și și-o apăra. Doar în joc cumpănește omul posibilitatea unei lumi accidentale și puterile propriei libertăți. Imperiul libertății este și imperiu al jocului.

Și în tradițiile vechi-testamentare poate fi întâlnit jocul ca simbol universal. Dumnezeu a creat totul prin intermediul „fiicei" Sale, *Înțelepciunea*. Înțelepciunea a fost prezentă mai înainte de fi fost creat ceva. Ea este din veșnicie. Când Dumnezeu a creat cerurile și pământul – așa după cum se exprima autorul „Pildelor", lăsând, de fapt, înțelepciunea însăși să vorbească – „atunci eu eram ca un copil mic alături de El, veselindu-mă în fiecare zi și desfătându-mă fără încetare în fața lui; Dezmierdându-mă pe rotundul pământului Lui și găsindu-mi plăcerea printre fiii oamenilor" (Pild. 8, 30-31). Crearea lumii are, conform acestei tradiții, caracterul unui joc, care declanșează entuziasmul lui Dumnezeu și bucuria oamenilor. Aceasta înseamnă că lumea nu există în mod necesar. Ea există, totuși, numai datorită faptului că Dumnezeu a creat-o prin libertatea Lui. El a adus-o la existență în mod liber, dar nu haotic. De aceea, lumea nu este o „întâmplare". Dumnezeu a creat ceea ce i-a plăcut, iar Lui îi place ceea ce e în concordanță cu ființa Sa profundă. Pentru aceasta, creația lui Dumnezeu este bună. Această unitate, care există între activitatea creatoare neconstrânsă și ceea ce corespunde ființei profunde, poate fi redată, cel mai bine, prin categoria „jocului": „Dacă afirmăm că, Dumnezeul cel creator se joacă, în această imagine se cuprinde intenția metafizică conform căreia, creația lumii și a omului, deși sunt perfect legitime din punct de vedere divin, totuși, nu au, în nici o măsură, caracter constrângător."[41]

Perfect legitim, însă nu necesar, este ceea ce caracterizează jocul vis-a-sis de munca legată de un scop și de

---

[40] E. Fink, *op. cit.*, p.237.
[41] H. Rahner apud J. Huizinga, *op. cit.*, p.15.

necesitate. Dumnezeul creator se joacă cu posibilitaţile Sale şi creiază din nimic, tot ceea ce îi place, tocmai pentru că se află în concordanţă cu El. Contingenţa lumii simţită, în genere, în mod profund şi contingenţa, de altfel experiată mereu, a evenimentelor ce au loc în lume, pierd în faţa omului caracterul lor înspăimântător, dacă el le priveşte ca parte a marelui joc, cu care el însuşi se joacă, atât în istoria vieţii sale cât şi în cadrul evoluţiei lumii[42]. Aceasta i-ar putea părea drept un „joc crud", dacă nu se va încredinţa unei providenţe.

Jocul ca simbol universal caracterizează şi *mântuirea lumii*. Mai ales teologii mistici au recurs la diverse categorii de joc, în cadrul reprezentărilor „jocului îndurării" divine. Cel ce mântuieşte joacă cu sufletele iubite un minunat joc al vieţii, pentru a le mântui întru libertate. În jocul mântuirii se desăvârşeşte o caracteristică a jocului creator al omului cu lumea, căci, mereu, jocul omului cu lumea este şi un joc al lumii cu omul. În arta sa, omul creează şi simultan primeşte. „Impresie" şi „expresie" se schimbă reciproc. Dacă acest lucru e valabil şi pentru diversele jocuri din cursul vieţii, cu atât mai mult va fi aceasta valabil pentru „jocul vieţii" însuşi:

„Cu cât înaintează mai adânc analiza despre existenţă, cu atât va deveni mai clar că omul are încă posibilitatea să nu mai fie jucător, ci ceea ce este jucat, să fie cel ascuns jucat. Atunci se va plini în sine transformarea proprie plina de mister. Omul experiază că, fundamentul iubitor-înconjurător al existenţei sale joacă cu el un joc minunat. Aceasta poate fi exprimat, aşa precum ne-a relevat poetul Charles Péguy, în următorul fel: 'Qui perd gagne' – cel care pierde câştigă."[43]

---

[42] Cât de dificilă este această părere, se vede şi din ceea ce arată J. Habermas care, în lucrarea sa: *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1973, p.163 ş.u. identifică contingenţa cu „haosul" şi, tot ceea ce *stiinţa contingentă stăpânitoare* nu poate identifica, caracterizează ca fiind „principial fără speranţă". El nu operează aici o distincţie între contingenţa evenimentelor naturale controlabile şi riscurile existenţei, cărora omul le este expus în cazuri precum naşterea, boala şi moartea.

[43] F.J.J. Buytendijk, *Das Menschliche*, Stuttgart, 1958, p.229.

Aceasta este expresia unei vechi înțelepciuni din cadrul misticii spaniole[44]. În jocul harului, „cei de pe urmă vor fi cei dintâi şi cei dintâi vor fi cei de pe urmă".

Jocul ca simbol universal cuprinde rolul creator al „hazardului", căci percepe acest *hazard* ca şi eveniment al *noului* nedeductibil, pe care o viețuitoare se grefează în chip „jucător" şi, în care, ea îşi primeşte, prin intermediul jocului liber, puterile proprii. „Hazardul" nu stârneşte indignare, deoarece el este ceva care se află în afara calculului legității. Dimpotrivă, necesitatea legică este doar un „popas" deschis al ajustărilor care, ivite din experiența trecutului, percep şi definesc posibilități viitoare. Formele jocului le cuprinde pe amândouă: poate construi necesitate şi hazard, legitate şi libertate, realitate şi posibilitate, trecut şi viitor şi multe alte sisteme mai complexe de viață.

§ 7. Lumea ca operă (lucrare) şi ca mecanism

În cele din urmă trebuie prezentat simbolul *lumii ca operă a lui Dumnezeu*. În conformitate cu formele monoteiste ale tradițiilor biblice, lumea nu este nici dumnezeiască şi nici nu îsi are originea în Dumnezeu, ci este, ca şi creație a lui Dumnezeu, „lucrul (opera) mâinilor Sale". Ea nu este nici născută de Dumnezeu, nici zămislită de El, ci este „făcută" de el. Imaginea monoteistă transmisă a istoriei creației accentuează diferența dintre Dumnezeu şi lume, şi marchează transcendența creatorului în raport cu creația Sa. La aceasta a contribuit şi imaginea patriarhală despre „facerea" omului şi despre lucrul mâinilor Sale. Verbul ebraic „bara" indică, de altfel, la modul singular, acțiunea de „facere" atribuită lui Dumnezeu, acțiune căreia nu îi corespunde nici o activitate umană. Însă expresia „operă" va fi atribuită în cadrul tradițiilor biblice, atât unui rezultat al unei acțiuni divine, cât şi rezultatului unei munci umane. Aceasta poate fi observat,

---

[44] A. Rodriguez, *Gottes Spiele mit der Seele*, în: *Die Vereinigung der Seele mit Jesus Christus. Geistliche Abhandlung*, Freiburg, 1907, p.234 ş.u.

mai cu seamă, în cazul folosirii metaforei „lucrul mâinilor": cerurile – „lucrul degetelor", „lucrul mâinilor Tale" (Ps. 8,4.7; 19,2; 103,22). Precum cerurile şi pământul, tot aşa şi oamenii sunt „lucrul mâinilor Tale" (Is. 64,8). Omul, chip al lui Dumnezeu şi slava a Sa pe pământ, nu este născut de către Dumnezeu, ci este „făcut". Chiar şi pentru împăcarea, sfinţirea şi mântuirea a lumii, vor fi folosite metaforele „muncii" şi „lucrării" (lucrările lui Hristos: Mat. 11,2; In. 5,36; 7,21; 10,25; lucrările Duhului Sfânt: In. 14,12).

În limba germană expresia înseamnă „cu adevărat": a fi activ făcând (ceva), ivindu-se prin „facere", rezidând în faptă[45]*. Mistica germană „a dat" ,prin aceasta termenul „realitate". Primordial, el însemna „operă făptuitoare". În mod asemănător stau lucrurile şi cu expresiile de factură engleză: „act – actual – actuality".* Lumea *trebuie percepută în raport cu această consideraţie, drept* realitate a lui Dumnezeu. *Ea este procesul şi rezultatul „activităţii Sale făptuitoare". Analogia cu „lucrul mâinilor" şi cu „parte de lucrare" este aici de recunoscut. Corespunzător, Dumnezeu însuşi va fi perceput ca făptuitor şi faptă pură* – actus purus – *şi înţeles ca atare. Universul imaginii acestui simbol cuprinde în sine lumea făptuirii, lumea muncii, lumea lucrărilor. Este, în chip distins, lumea bărbatului. Un copil se formează şi creşte în pântecele matern şi, apoi, va fi* născut *de către mamă. Bărbatul însă, prelucrează ceva, care se află în afara sa, şi* face *o lucrare, care persistă în afara sa. El cunoaşte distanţa faţă de „lucrul mâinilor sale". Opera sa nu se iveşte din interiorul fiinţei sale şi nici nu va deveni vreodată identică – în pofida tuturor „corespondenţelor" – cu el. Lumea ca şi „operă a mâinilor lui Dumnezeu" oglindeşte – în ciuda tuturor neclarităţilor – imaginea de ansamblu a omului lucrător asupra lumii. Acolo unde această concepţie se va impune, „credinţa creaţionistă" va suprima miturile universale ale „mamei pământului", ale „mamei pământ" şi ale „praznicului cerului şi pământului". Simbolul* lumii ca

[45] Fr. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, 1963[19], p.864.

operă a lui Dumnezeu, *„de-zeifică”, „de-demonizează” și „profanizează” lumea, transformându-o într-o lume a bărbatului care, prin cele șase zile lucrătoare „corespunde” creatorului său, transformare care este anticipată în cea de-a patra poruncă a Decalogului. Din simbolul acesta al* lumii ca operă a lui Dumnezeu, *s-au dezvoltat în epoca iluminismului simbolurile universale moderne:* lumea ca mecansim, lumea ca atelier, lumea ca experiment[46]. *Metaforele folosite corespund, în afară de aceasta, ultimelor standarde ale tehnicii umane și scopurilor reconstrucției și remodelării naturii în lume a omului: ceas, mecansim, computer.*

Ideea unui „mecanism universal” – machina mundi – a fost folosită de către *Christian Wolff* pentru a da expresie bazelor iluministe ale *teologiei naturii*, dezvoltată de el după ce vechiul *tablou organic al lumii* – apărut prin percepția unui „suflet universal” – a fost marginalizat de către Newton, Descartes, Gassendi și alții, prin dezvoltarea conceptului de *tablou mecanistic al lumii*, ivit, la rândul său, prin percepția înțeleptului și dumnezeiscului „stăpân al lumii”. În cartea sa: „Gânduri raționale despre Dumnezeu, lume și sufletul omului” din anul 1719, Wolff scrie următoarele lucruri:

„Fiecare viețuitoare rațională acționează în conformitate cu intențiile sale. Dumnezeu este ființa atotrațională. Așadar, el trebuie să acționeze în conformitate cu intențiile Sale... Un mecanism este o lucrare aditivă, ale cărei mișcări sunt fundamentate într-o modalitate aditivă. Lumea este, de aceea, un mecansim ... În consecință, lumea și tot ceea ce se află în interiorul ei, nu este altceva decât un instrument al lui Dumnezeu, prin care El își împlinește intențiile, tocmai pentru că ele sunt angrenaje. Cine va declara, în consecință, că tot ceea ce se află în lume poate fi înțeles, așa după cum este și în cazul unui mecansim, acela va fi condus spre înțelepciunea lui Dumnezu.”[47]

---

[46] Vezi pentru aceasta G. Freudenthal, *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Zur Genese der mechanistischen Natur- und Sozialphilosophie*, Frankfurt, 1982; C. Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, 1980.

[47] Citat dupa W. Philipp, *Das Zeitalter der Aufklärung*, Bremen, 1963, p. 35-36. Referitor la faptul că Wolf era „posedat” de ideea de mecanism, compară

După *modelul universal al mecanismului*, se va impune un raport cauzal fără cusur, care va determina cursul evenimentelor universale în totalitatea lor. Legile naturale sunt legi veşnice, care reglează tot ceea ce se întâmplă. Dacă ar fi posibil ca, într-o clipeală să fie cunoscute şi înţelese toate legile care guvernează lumea, atunci s-ar putea reconstrui trecutul, viitorul putând fi apoi prevăzut cu siguranţă. Hazardurile sunt, ca urmare, doar impresii subiective generate în baza legilor naturale încă neînţelese. În realitate, ele (hazardurile) nu există. Sta în aceste interese căutarea unei *formule universale*, care să fie în măsură de a explica unitar tot ceea ce se întâmplă. Ea ar corespunde *„ordinii centrale a tuturor lucrurilor"* pe care ar avea-o drept model: „Şi acolo unde se va cerceta domeniul subiectiv, ordinea centrală va fi activă, refuzându-ne dreptul de a înţelege imaginile acestui domeniu drept joc al hazardului sau al arbitrariului." Căci, „la final, ordinea centrală se va impune prin 'unul', pentru a ne exprima în terminologia antică, la care ne raportam relaţional în cadrul limabjului religiei."[48] Aceste expuneri natural-filosofice a lui *W. Heisenberg*, arată că, orice model iluminist şi deist al mecanismului universal, rămâne pe mai departe valabil.

Ideea lumii ca experiment, a fost folosită de către Ernst Bloch drept bază a filosofiei speranţei dezvoltată de către el[49]. *Experimentum mundi* se distinge de mecansimul universal prin acceptarea ideii deschiderii spre viitor şi a ideii despre cosmos, care încă nu e plinit. Lumea nu este, atât ca întreg, cât şi în fiecare parte, un „sistem închis", şi un „sistem deschis", al cărui viitor încă nu este hotărît. Procesul unuiversal deschis spre „înainte" indică un experiment unic: un *experimentum possibilis salutis*, un experiment care, desigur, poate să eşueze. „Lumea este în mod deplin o

---

cu W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen, 1957, p. 128 ş.u.

[48] W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, München, 1971, p. 290 ş.u.; asemanător: C. Fr. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München, 1971, p. 16.

[49] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959; *Experimentum mundi*, Frankfurt, 1975.

construcţie adiacentă la ceva, este tendinţa spre ceva, latentă a ceva şi, astfel, acest 'ceva' intenţionat poate fi definit drept 'plinire' a 'intenţionalului', o lume mai adecvată noua înşine, fără dureri, frică, autoînstrăinare, nimic nevrednic."[50] Căci în om, experimentul universal atinge faza sa cea mai înaltă, decisivă şi, prin aceasta, cea mai critică: el poate desăvârşi, dar poate şi zădărnici acest experiment. În mijlocirea dintre om şi lume, orice viitor, cu care experimentul universal e posibil să rămână „însărcinat", poate fi făcut să devina realitate, dar poate fi şi zădărnicit.

Ceea ce pentru *Christian Wolff* reprezintă slava actuală a cosmosului pluurideterminat, o oglindă a înţelepciunii lui Dumnezeu, se deplasează pentru *Ernst Bloch* într-un viitor încă neidentificat. Lumea este acum un experiment, însă ea trebuie să devină „patria identităţii" omului şi naturii. Lumea nu este „încă plinită", ea trebuind să devină cândva astfel.

Atâta timp însă cât „sistemul deschis" al lumii va fi privit numai ca experiment, şi aceasta cu intenţia de a găsi „sistemul închis" ideal, acest model universal se află încă pe acelaşi nivel pe care se găseşte şi mecanismul universal al iluminismului. Abia atunci când „sistemul deschis" al lumii nu va mai fi identificat în chip negativ drept un „încă ne"-plinit sistem universal, ci va fi înţeles în chip pozitiv drept un sistem universal „vivificat", se va putea vorbi cu adevărat de un pas făcut înainte.

În perspectiva aplicată asupra lumii reprezentărilor acestui simbol universal, se va afirma în chip obligatoriu că, acest simbol universal este preluat în acelaşi fel din lumea muncii bărbăteşti: lumea devine câmpul de experimentare folosit de către om.

Aici pot fi identificate în mod clar, etapele dezvoltării tehnicii moderne: lumea ca *operă a lui Dumnezeu* corespunde muncii manuale a omului: subiectul este activ în mod continuu. Aceasta este o concepţie proprie *theismului. Lumea ca mecanism* corespunde funcţionalităţii industriale timpurii: subiectul cedează angrenajului mecanic propria-i activitate

---

[50] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, *loc.cit.* p.17.

corporală. Aceasta este concepţia proprie *deismului*. *Lumea ca experiment* corespunde universului laboratoarelor moderne, în care îşi au sursa fiecare descoperire şi invenţie care, mai apoi, se grefează producţiilor de masă, generate în mod cibernetic prin automate: subiectul cedează toate prestaţiile sale intelectuale computerului şi se concentrează asupra activităţilor creative.

Este însă, oare, suficient, dacă omul se avântă într-o lume imprevizibilă, spre o orientare anume, îndreptată spre simboluri şi imagini care, la rândul lor, îşi au sursa numai în domeniile pe care omul le stăpâneşte şi care îi corespund lui ca muncitor, inventator şi experimentator?

„La finalul unei istorii îndelungate a culturii şi a spiritului, imaginea de ansamblu asupra lumii a ceea ce poate fi numit 'entente secrète', cu alte cuvinte, metafizica forţelor înţelegătoare şi luptătoare ale vieţii, va fi distrusă şi anume, pe de-o parte, prin monoteism, iar pe de alta parte, prin mecanismul ştiinţifico-tehnic, pentru care, la rândul său, a luptat în chip liber monoteismul, 'de-demonizând' şi 'de-zeificând' natura, câştigând astfel locul respectiv. Dumnezeu şi mecanismul au supravieţuit lumii arhaice şi se întâlnesc acum faţă către faţă."[51]

În cazul în care acesta va fi scopul dezvoltării, atunci se va ajunge, pe baza distrugerii naturii, şi la sfârşitul umanităţii.

§ 8. Comparaţia simbolurilor în perspectiva mesianică

Comparaţia simbolurilor prezentate aici trebuie ca, de la imagini şi reprezentări, să conducă la concepte. Ea trebuie să determine ca, ceea ce e propriu diferitelor simboluri universale să ajunga la o completare reciprocă, pentru a se putea dezvolta, astfel, un înţeles matur al omului în lumea sa, ca şi cum ar fi necesar pentru aceasta doar un singur simbol universal. În cele din urmă, trebuie, aşa precum a fost ilustrat prin intermediul reprezentării acceptării diverselor simboluri

[51] A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, 1956, p. 285.

universale, să se caute şi o integrare creştină a acestora. Prin conceptul de „integrare creştină" nu se înţelege vreo convenţie creştină ecclesială, ci o interpretare a istoriei religiei în perspectiva mesianică[52]. Această interpretare deschide posibilitatea, ca şi traditia creaţionistă vechi-testamentară să fie relativizată şi integrată într-un nou tablou de ansamblu. Credinţa creaţionistă creştină este o credinţă creaţionistă mesianică. Această credinţă creaţionistă mesianică reprezintă o cunoaştere asupra viitorului mântuitor al lumii şi al omului într-o lumină mesianică[53].

Prima comparaţie se orientează asupra conţinuturilor şi conceptelor simbolurilor universale prezentate. Prin intermediul simbolului *mamei lumii*, omul descrie sentimentul de viaţă, prin care el este *în lume* acasă, precum un copil în pântecele mamei sale. Lumea îl înconjoară familiar şi hrănitor din toate părţile. El s-a născut în ea. Încă nu există o delimitare de originea tuturor vieţuitoarelor şi, prin urmare, nu există nici frică de viaţă. Totul este încă „una". Şi imaginea mântuitoare a ceea ce este *macroantrops* – care adăposteşte sub forma capului sau cerul şi pământul, astfel încât „universul" devine trupul său şi funcţionează ca atare – cuprinde în sine visul acesta de unitate fără despărţire. Lumea conceptelor corespunzătoare este cea a *panteismului*, care încearcă să înţeleagă imanenţa lui Dumnezeu şi să anuleze orice diferenţă între transcendent şi imanent.

---

[52] Aceasta direcţie a fost analizată de către E. Bloch, atunci când, vis-a-vis de Feuerbach, el a pretins, pe de-o parte, în locul unei „antropologii a religiei" o „nouă eshatologie a religiei" (*op. cit.* 1416), iar pe de altă parte, a văzut în creştinism ca fiind revelată „esenţa religiei": „Adică nu static, şi prin aceasta un mit apologetic, ci eshatologic-uman, adică un mesianism 'exploziv', serios" (*op. cit.* 1404).

[53] Vezi pentru aceasta Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt, 1951, p. 333: „Cunoaşterea nu are altă lumină, decât cea care răsare asupra lumii din perspectiva mântuirii: tot ceea ce nu este astfel, se epuizează în re-construcţie şi rămâne o simplă parte a tehnicii. Trebuie create perspective în care lumea, în chip asemănător, se afundă şi se înstrăinează, dezvăluindu-şi fisurile şi umflăturile, aşa precum va şi zăcea cândva, neputincioasă şi desfigurată într-o lumină mesianică."

Prin intermediul simbolului *mama pământ*, este relevată chiar dacă nu în mod obligatoriu, calea unei anumite polarităț sexuale. Omul se experiază pe sine, orecum, ca fiind *pe* mam și nu *în* mama. El există *pe pământ*, sub un cer suprapământesc Dualismul acesta dintre *tatăl cerului* și *pământul mamă*, î eliberează pe om din adăpostul atotcuprinzător al „atot-mamei' și îl așează în diferențele și separările proprii individuațiunii. I drept că, „mama pământ" rămâne patria din care se naște viața ș în care se întoarce aceasta mai apoi, însă cerul este cel care v ține în mișcare conținutul „mori și devii". Lumea conceptual corespunzătoare se va dezvolta spre a deveni *diferența dintr transcendent și imanent*. Deoarece „unul" se va separa îi dualul „cer și pământ", „bărbat și femeie", „suflet și trup" acea diferență nu poate fi percepută dualistic. Ea este, îi principiu, *mișcarea dialectică a „unului"*. De aceea, se poat dezvolta la nivelul acestui simbol, lumea conceptuală *panteismului mișcat dialectic*.

Simbolurile universale ale sărbătorii, dansului teatrului, muzicii și jocului, cuprind în sine „inter-spațiul" „inter-timpul" și „inter-jocul", fiecare în diferența s originară. Acestea nu prezintă „unitatea diferențialului" prii regresie ca fiind un „tot-unul", ci cercetează posibilitățile une noi „re-adunări". Praznicul „re-adună", și din aceast unificare își trage sorgintea și viața. Dansul unific diferențialul prin ritm. Muzica unifică „timpul ordonat" prii intermediul tactului și al tonurilor. În cele din urmă, jocu conferă libertatea de a modela reunificările în întregu posibilităților, prin intermediul perceperii hazardurilor Lumea se află determinată în melodie, teatru și în joc printr-*transcendență imanentă*, respectiv printr-o *imanenț transcendentă*.

Abia odată cu simbolul *lumii ca operă (lucrare)* și a *lumii ca mecanism* devine Dumnezeu atât de transcendent încât imanența nu mai poate să-I fie ceva adițional, căci n mai este de „genul" Său. Monoteismul Dumnezeulu transcendent și mecanizarea lumii anulează orice reprezentar a unui Dumnezeu imanent. Cu această dezvoltare a început ș clasificarea divinului din cadrul lumii omului. *Deismul* a făcu

din Dumnezeu un *Dumnezeu îndepărtat*. *Ateismul* i-a urmat, căci această lume-mecanism trebuie şi poate funcţiona şi fără Dumnezeu, doar prin sine însăşi.

O altă comparaţie se orientează asupra *intereselor* şi a *speranţelor*, care sunt legate de simbolurile universale. Este de recunoscut faptul că, în transformarea simbolurilor universale sunt oglindite şi *luptele de stăpânire* ale omului. Simbolurile universale sunt, precum imaginile universale, nu doar impresii legitime ale lumii de dinafară, ci şi expresii legitime ale societăţii umane. Prin aceasta devine recognoscibilă şi trecerea din cadrul istoriei de la *matriarhatul* culturilor timpurii spre *patriarhatul* culturilor istorice. Simbolurile *mamei lumii* şi al *mamei pământ* conferă femeii demnitatea specifică ei şi face din intimitatea ei misterul lumii: misterul divin al lumii vorbeşte prin femeie. Cultele materne au fost practicate şi exercitate de către preotese, cum a fost, de exemplu, în Delfi, mai înainte de a veni acolo preoţii lui Apollo. Simbolurile „marii mame" determinau şi *descendenţele de moştenire matrilineară*, de la mamă la fiică, şi legitimau prin aceasta posesiunea şi stăpânirea lor. Trecerea la simbolurile patriarhale au influenţat şi problemele puterii şi posesiunii, legându-le de bărbat. Zeii masculini vorbesc lumii prin intermediul preoţilor, iar bărbatul va fi impus de către zei drept cap şi stăpân al femeii. Simbolurile patriarhale determinau, la rândul lor, *descendenţele de moştenire patriliniară*, de la tată la fiu. Pentru a fi asigurate paternitatea şi filiaţia, trebuie ca şi ordinea familiei să fie una patriarhală. Monoteismul lumii moderne este, în mod cert, deocamdată, punctul final al dezvoltării de tip patriarhal.

Deşi patriarhatul a izolat cultura matrifocală alungându-o din simbolica originilor lumii şi din puterea vieţii, touşi, *mesianismul* a luat naştere prin influenţa tradiţiilor matriarhale asuprite şi, mai exact, este vorba de *mesianismul copilului*: „Şi a zis: Adevărat zic vouă: De nu vă veţi întoarce şi nu veţi fi precum pruncii, nu veţi intra în împărăţia cerurilor" (Mat. 18,3). Viziunile futuriste mesianice biruiesc puterea simbolurilor de origine arhaică şi îl fac pe om să fie liber.

În *imaginile mesianice* și în *simbolurile eshatologice* ale Bibliei nu se mai gasește imaginea de patriarhat, dar, ce-i drept, nici întoarcerea la matriarhat, ci este o realitate nouă: împărăția copilului. Prin aceasta se indică în mod simbolic deplin o situație umană aflată în fața diferențierii sexuale. Daca în Împărăția lui Dumnezeu „nici nu se va mai peți nici nu va mai fi cineva pețit" (cf. Lc. 20,34 s.u.), atunci nu va mai exista nici maternitate adevarată și nici paternitate adevarată. Deja imaginile folosite pentru a ilustra comuniunea „copiilor" lui Dumnezeu au tenta unor imagini fraterne și de prietenie, iar nu una de maternitate sau de paternitate.

Înzestrarea spirituală mesianică care anulează dominația inițială a bărbatului sau a femeii, este ilustrată simbolic în creștinism prin *botezul* bărbatului și al femeii, care ia locul circumciziei practicată în sânul lui Israel, dar numai la barbați. Botezul ca simbol al înzestrării spirituale eshatologice și al pecetluirii pentru Împărăție, duce, în principiu, la *egalitatea* dintre bărbat și femeie. Acest lucru denotă noul *drept eshatologic de moștenire*: fiecare credincios, bărbat și femeie, primește dreptul eshatologic de moștenire a Împărăției, în comuniune eshatologică cu Hristos. Credincioșii devin moștenitori ai vieții veșnice și co-moștenitori ai lui Hristos (Rom. 8,17; Gal. 3,29; 4,7; Efes. 1,14; 2,8; Evr. 6,17). *Dreptul eshatologic de moștenire* anulează dominația ordinii de moștenire matrilineară și patrilineară. Aceasta înseamnă însă că, prin intermediul istoriei religiei, care dă mărturie despre luptele diverse ale patriarhatului contra matriarhatului, poate fi recunoscut firul rosu al mesianismului, care anulează patriarhatul.

Din această perspectivă este corect să se observe dizolvarea modernă a *imaginii mecaniciste a lumii*, căci această viziune asupra lumii este una impregnată de gândirea patriarhală. Trecerea înspre o *imagine ecologica a lumii* va fi benefică nu doar realității mediului natural al lumii umane, ci și naturalității însăși a acestei lumi a oamenilor – bărbați și femei. De această noua imagine sunt legate noi forme de comuniune egalitară, în care dominația patriarhală este abolită, iar *ființa comună obștească* își află un loc tot mai

important. *Centrările* imaginii mecaniciste a lumii cedează în fața *consenselor* din rețeaua relațiilor de schimb. Pe calea aceasta, de la dominația mondială mecanicistă la o comuniune mondială ecologică, simbolurile timpurii matrifocale vor avea iar un viitor, căci „ele dau de gândit" din nou.